LYCÉE DE CHERBOURG

STORAGE-ITEM
MAIN LIBRARY

LP9-R28F
U.B.C. LIBRARY

THE LIBRARY

THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift of

H R MacMillan

Frank
Pierce

L'IDÉE DE L'ÉTAT

32328. — PARIS, IMPRIMERIE LAHURE
9, rue de Fleurus, 9

HENRY MICHEL

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ, DOCTEUR ÈS LETTRES

L'IDÉE DE L'ÉTAT

ESSAI CRITIQUE

SUR L'HISTOIRE DES THÉORIES SOCIALES ET POLITIQUES

EN FRANCE DEPUIS LA RÉVOLUTION

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1896

Droits de traduction et de reproduction réservés

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of British Columbia Library

http://www.archive.org/details/lidedeltate00mich

A

M. OCTAVE GRÉARD

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

ET DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

Hommage d'affection et de respect.

AVANT-PROPOS

Quelques grands esprits du XVIIIe siècle se sont formé une notion que l'on peut appeler nouvelle, bien qu'elle comporte des éléments dont la plupart sont fort anciens, de l'individu et de ses droits, de l'État et de son rôle, ainsi que des fins de la vie sociale et politique : c'est la notion individualiste. La Révolution française s'en est largement inspirée. Puis une réaction formidable est venue, dont les effets durent encore. Comment a-t-il pu se faire qu'une conception aussi généreuse, aussi réellement émancipatrice que l'idée individualiste, ait été violemment, et presque victorieusement combattue? Le livre que l'on va lire n'avait d'abord pour objet, dans l'esprit de l'auteur, que de répondre à cette question.

Pour y répondre, il a fallu retracer l'histoire de la réaction contre les principes de la Révolution française, et,

parallèlement, celle des efforts que l'individualisme a tentés pour se défendre. Ainsi conduit à l'étudier de près, je n'ai pas tardé à m'apercevoir que la doctrine aujourd'hui professée sous ce nom ne présente qu'une analogie lointaine avec la haute doctrine du XVIIIe siècle. Celle-ci se présente dans les textes — on en jugera par l'*Introduction* — sous un jour assez différent de celui qu'y projettent tant d'ouvrages de vulgarisation, trop souvent composés avec négligence, ou écrits avec partialité.

En même temps que se révèlent de notables différences entre ce que l'on appelle aujourd'hui l'individualisme et ce que l'on appelait ainsi au XVIIIe siècle, d'autres différences, tout aussi considérables, apparaissent entre les formes les plus récentes du socialisme et ses formes antérieures, celles qui descendent en droite ligne de l'antiquité classique. Il devient évident, dès lors, que quelques-unes des questions les plus controversées de ce temps reposent sur des ignorances ou sur des malentendus. Pour citer l'exemple le plus frappant, un exemple pris au vif des préoccupations actuelles, socialisme et individualisme veulent être, l'un défendu, l'autre combattu sur des points qui ne sont pas ceux où portent d'ordinaire l'offensive et la résistance, par des raisons qui ne sont pas celles dont on use ordinairement.

Bien que l'histoire de l'Idée de l'État en France, au XIXe siècle — histoire dans laquelle interviennent des influences étrangères, que j'ai cherché à marquer sans m'y appesantir — forme la trame de ce livre, on constatera bien vite qu'elle n'en est pas l'unique objet. L'auteur ne

s'est pas tant appliqué à dérouler, selon l'ordre, les conceptions successives des théocrates ou de Saint-Simon, d'Auguste Comte ou de Tocqueville, qu'à retrouver la liaison naturelle de ces théories entre elles, et leurs relations avec le mouvement même des idées philosophiques. Cette préoccupation explique, et, si je ne me trompe, justifie la méthode appliquée ici. De quelque école ou de quelque écrivain qu'il s'agisse, j'ai fait deux parts dans leur œuvre : ce qui leur est propre, ce qui est chez eux caractéristique et original, et ce qu'ils ont emprunté, hérité, ou simplement répété. Ainsi, on jugerait avec raison que le chapitre relatif à Comte est incomplet, si l'on n'avait lu d'abord le chapitre relatif à Saint-Simon. De même, avant d'ouvrir les pages où il est parlé du socialisme scientifique, il faut avoir lu celles où il est parlé de Proudhon, de Fourier, ainsi que des premiers collectivistes français.

On ne se borne pas à étudier ici l'Idée de l'État : on considère, en outre, cette idée par rapport aux systèmes. Grand sujet de scandale pour ceux qui nient que la pensée abstraite ait rien à voir avec le mouvement des sociétés humaines, et les vicissitudes des institutions qu'elles adoptent. A cette thèse, il n'est nulle part, dans ce livre, opposé de réfutation directe : on s'apercevra, en le lisant, qu'elle y est, à toutes les pages, indirectement réfutée.

Quand j'ai commencé mon travail, j'étais, comme tant d'autres, sous la vive impression de cette méthode dite « scientifique » et de ce réalisme métaphysique, qui font un si singulier ménage dans beaucoup d'ouvrages récents. Je croyais à « l'organisme social », et à l'ensemble des

notions que l'on joint d'ordinaire à celle-là. L'individualisme m'apparaissait comme une doctrine vieillie; l'a-priorisme moral et politique des philosophes du XVIIIe siècle, comme une méthode décevante et justement discréditée.

L'étude et la réflexion modifièrent cette opinion. Les inconvénients de la méthode a priori me semblèrent tenir moins à sa nature même qu'à l'emploi défectueux qui en est fait, lorsqu'on l'étend de la détermination des fins de la vie sociale, pour laquelle elle est souveraine, à la détermination des moyens, pour laquelle elle est souverainement impropre. Puis, l'individualisme, dont le flot coule si trouble à l'heure présente, m'apparut pur à sa source. Enfin, je compris que la théorie de l'organisme social, à laquelle nous accordons si légèrement créance, n'exerce un prestige sur nos esprits que grâce à son rapport avec d'autres thèses de philosophie générale, elles-mêmes non vérifiées, et solidaires d'une conception anti-scientifique de la « science positive totale ». Constater l'origine de cette illusion, c'était s'en affranchir.

On reconnaît ici une vue chère à M. Renouvier. Je ne saurais assez dire ce que je dois à ce maître, et combien il m'a aidé à démêler ma propre pensée. Si je n'insiste pas davantage, c'est crainte de me montrer ingrat en essayant de déterminer, j'entends, au sens fort du mot, de limiter la part de cette influence.

Ces explications doivent s'arrêter ici. L'excuse de celui qui les donne est qu'on ne se résigne pas aisément à laisser partir un livre longtemps retenu, sans essayer de

lui frayer, par quelques indications préalables, l'accès des esprits qui cherchent à voir clair dans leurs idées sur des matières difficiles et mouvantes. C'est à ces esprits sincères que j'ai songé en travaillant, c'est à eux que j'offre le résultat de mon travail.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

L'Idée de l'État sous la Monarchie administrative au XVIIe siècle. — La Philosophie réformiste du XVIIIe siècle et la Théorie du Despotisme éclairé. — Le mouvement individualiste au XVIIIe siècle. — Comment les Individualistes du XVIIIe siècle ont compris les rapports de l'Individu et de l'État. — L'Individualisme et la Révolution française. — Conclusions.

Comment les esprits ont-ils passé, en France, de l'idée de l'État telle que les contemporains de Louis XIV la concevaient, à l'idée de l'État telle que les hommes de la Révolution l'ont conçue, et en quoi précisément consiste la différence de l'une à l'autre notion; quels furent les origines, les aspects divers, les caractères essentiels du mouvement individualiste au XVIIIe siècle; dans quelle mesure la Révolution française s'en est inspirée; en quels termes se posait, au début du XIXe siècle, le problème des rapports de l'individu et de l'État : telle est la matière naturelle, tel est aussi l'ordre nécessaire de cette *Introduction*.

Il faudra rappeler des faits connus : on a résisté au désir de les passer sous silence, afin d'apporter le plus de clarté possible à la démonstration. Il faudra indiquer rapidement des faits qui sont moins connus, et qui comporteraient, semble-t-il, des explications détaillées : on s'est interdit de donner ces explications pour ne pas allonger outre mesure des pages qui ne sont, après tout, que l'entrée en matière du livre. On a tâché, au surplus, de ne rien ramener de connu qui ne fût indispensable, et

l'on a pris soin de ne rien avancer de nouveau qui ne fût appuyé à des preuves.

L'Idée de l'État sous la Monarchie administrative au XVIIe siècle.

Le mouvement des faits et le cours même de l'histoire nationale ont déterminé, en France, l'accroissement continu de la prérogative royale qui devient, sous la monarchie administrative du XVIIe siècle, le moteur presque unique du système[1].

L'auteur des *Origines de la France contemporaine* a soumis à l'analyse la notion de l'État telle qu'elle se présentait à l'esprit des hommes d'alors[2]. Il y a distingué trois éléments, l'élément romain : la souveraineté dévolue au prince ; l'élément chrétien : le prince est le représentant de Dieu sur la terre[3]; l'élément féodal : le prince est le suzerain universel, le vrai propriétaire des biens de ses vassaux, dont ceux-ci ne possèdent que le « domaine utile[4] ». En fait comme en théorie, l'État se confond avec le prince, s'incarne dans la personne du prince[5]. L'autorité du prince, si elle n'est pas arbitraire, est en tous cas sans autres limites que celles qui lui sont tracées par son propre intérêt[6], ou par ses obligations particulières envers

1. Voir dans Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu* (liv. II, chap. II, III, et conclusions), comment « les douze siècles de l'ancien régime ont travaillé à constituer une nation moderne par la restauration de l'idée de l'État » (p. 241).

2. Taine, *Origines de la France contemporaine, le Régime moderne* (t. I, p. 160 et suiv.). — Cf. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 11 et suiv.).

3. Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte* (liv. IV, art. I. prop. 2), va jusqu'à dire : « Ils sont des dieux, et ils participent en quelque façon à l'indépendance divine ».

4. Cf. Un édit de Louis XIV, août 1692, *Anciennes lois françaises* (t. XX, p. 165).

5. Bossuet, *Politique* (liv. VI, art. I, prop. 1).

6. Bossuet, *Cinquième Avertissement aux Protestants* (Œuvres, édit. de Besançon, t. XI, p. 160 et 161). — Cf. le titre du 56e chapitre (*Cinquième Avertissement*) : « L'intérêt mutuel des souverains et des peuples fait la borne la plus naturelle de la souveraineté ».

Dieu. Bossuet prescrit aux rois la bonté, la douceur, la sollicitude pour les faibles, mais comme autant de devoirs religieux[1]; et ce n'est pas seulement parce qu'il est prêtre qu'il parle ainsi : on peut dire qu'il exprime le sentiment commun des hommes de son temps.

Telle est l'idée que les membres de la société politique se font de l'État. Mais quelle idée l'État se fait-il de lui-même? Dans quelles vues agit-il à l'ordinaire? Quels objets se propose-t-il?

L'État se propose pour premier, sinon pour seul objet, le maintien, l'accroissement de sa puissance. Le prince poursuit à la fois l'extension de son autorité à l'intérieur, et l'agrandissement du territoire national, garantie d'indépendance à l'égard de l'étranger, instrument de prépondérance dans la chrétienté. C'est ainsi que l'armée et l'impôt, ces deux moyens par excellence de domination au dehors et au dedans, ont constitué, durant des siècles, le principal souci des princes, et comme la maîtresse pièce de la politique[2]. Conséquents avec eux-mêmes, les théoriciens de l'État qui plaçaient la force à l'origine de tous les gouvernements, — c'est l'opinion commune de Bodin, de Hobbes, de Bossuet, — préconisaient, comme le moyen le plus propre à les maintenir, celui qui les avait fondés.

A l'accroissement de la puissance, toutes les autres fins sont subordonnées ou même sacrifiées. Ainsi, l'État laisse à l'Église, outre le soin de parler aux âmes, celui de cultiver les intelligences, et, dans une large mesure, celui d'assister la misère. Le prince s'intéresse peu au côté moral, idéal, de la destinée de ses sujets, ou, pour parler avec plus de précision, il s'y intéresse dans la mesure où ses scrupules de conscience, et le soin de sa sécurité, de sa grandeur l'exigent. Louis XIV persécute les protestants parce qu'il croit accomplir un devoir, et

1. Bossuet, *Politique* (liv. III, art. I, prop. unique).
2. Holtzendorff, *Principes de la Politique* (trad. franc., p. 95).

aussi parce que l'hérésie est un ferment de trouble dans le royaume, parce que l'unité de foi lui paraît être la meilleure caution de l'unité de loi. Il intervient dans les questions de dogme, et se fait théologien, pour tracer des limites à l'autorité du pape et demeurer maître chez lui. Il existe en France, je le sais, une religion d'État; mais dans l'accord intervenu entre l'État et la religion, l'État reçoit au moins autant qu'il donne. En professant le catholicisme, l'État, suivant une forte parole, « ne se met pas tant dans la religion qu'il ne l'appelle à lui[1] ». Turgot, examinant beaucoup plus tard, mais dans un esprit qui n'a pas cessé d'être celui des légistes et des grands administrateurs de la monarchie, les conditions auxquelles l'État peut accorder sa « protection » à une religion, prend soin de dire que l'État protège les religions comme « utiles », non comme « vraies », et que « toute religion n'est pas propre à être ainsi adoptée par la politique[2] ».

La raison d'État est l'instrument naturel d'une politique qui a pour but l'agrandissement de l'État. Elle autorise le prince à employer la ruse et le mensonge dans les relations internationales, et, dans ses relations avec ses sujets, à regarder comme licite tout ce qui est favorable au gouvernement.

Mais le triomphe de la raison d'État, qu'est-ce autre chose que l'éviction de la morale hors du domaine de la politique? On a pu dire, en effet, avec toute raison, que la politique et la morale ont été, jusqu'à la Réforme, pour une petite portion de l'Europe, et jusqu'à la Révolution française pour une plus grande, « deux mondes distincts[3] ». Non pas, assurément, que toute politique ait été immorale jusque-là; encore moins, que les fins morales aient été entièrement ignorées des princes ou

1. Lamennais, *Des progrès de la Révolution*, p. 199.
2. *Première Lettre sur la Tolérance* (Œuvres, t. II, p. 677 et 686)
3. Holtzendorff, *Principes de la Politique* (trad. franç., p. 95).

de leurs ministres. Mais dans les circonstances où elles ont prévalu, la morale s'est surajoutée à la politique plutôt qu'elle ne l'a pénétrée.

Contre la raison d'État, il n'est pas de droit qui vaille. Les particuliers ont, sans doute, des droits les uns par rapport aux autres : ils n'en ont point au regard de l'État.

Comment auraient-ils des droits sur l'État ou contre l'État, puisque ceux-là même qui régissent les relations privées leur viennent de l'État[1]? La notion d'un droit antérieur, supérieur et étranger aux arrangements politiques est totalement absente de la théorie orthodoxe de l'État. Fait-elle son apparition dans Grotius, dans Jurieu? Cette notion est repoussée, flétrie, comme odieuse, impie[2]. On nous dit bien que les « lois fondamentales » du royaume obligent le prince, « s'il ne veut renverser lui-même son empire », à respecter, par exemple, la liberté des personnes et l'inviolabilité des biens. On nous dit, surtout, que les gouvernants doivent intéresser à leur conservation les sujets sur lesquels ils règnent. Mais il est aisé de mesurer la portée de ces restrictions en se rappelant que, selon Bossuet, il existe des cas dont le prince ne doit compte qu'à Dieu, où le bien particulier est légitimement sacrifié à celui de l'État, en d'autres termes, du prince[3]; en se rappelant encore qu'aucun excès de pouvoir, pour démesuré qu'il soit, ne justifie le recours du peuple à la force, et que l'unique remède offert aux maux des citoyens, « en quelque nombre qu'ils soient », c'est « les prières et la patience contre la puissance publique[4] ».

1. « En général, tout droit doit venir de l'autorité publique... ». — « Otez le gouvernement, la terre et les biens sont aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière ». Bossuet, *Politique* (liv. I, art. III, prop. 4.).

2. Bossuet, *Cinquième Avertissement* (Œuvres, t. XI, p. 133).

3. Bossuet, *Cinquième Avertissement* (Œuvres, t. XI, p. 145).

4. *Ibid.* (Œuvres, t. XI, p. 132).

L'absence d'un droit individuel de nature à tenir en échec la puissance publique, est l'un des traits caractéristiques de la théorie de l'État, en France, au XVIIe siècle[1]. Si le conflit de l'individu et de l'État n'apparaît pas encore, c'est que l'idée d'opposer l'un à l'autre ne saurait trouver place dans le système des idées régnantes[2].

Réaliste en son principe, la théorie de l'État, telle que Bossuet la présente, recourt incessamment à une argumentation tout utilitaire. Lisez la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, et le *Cinquième Avertissement aux Protestants*, où la doctrine se trouve résumée avec tant de force et de concision : vous y rencontrerez partout l'apologie du fait en tant que fait, et l'appel à l'intérêt bien entendu.

Le pouvoir vient de Dieu, mais tout pouvoir, quelle qu'en ait été l'origine, quelle qu'en soit la forme, est admis à réclamer le bénéfice de cette maxime[3]. Si la monarchie héréditaire l'emporte sur d'autres formes de gouvernement, c'est qu'elle présente un certain nombre « d'avantages » qu'on chercherait vainement ailleurs[4]. La révolution, même pour une cause juste, est le pire des fléaux, parce que « la tranquillité » est le plus précieux des biens. On pourrait multiplier indéfiniment ces exemples. La volonté de Dieu, éloquemment attestée par Bossuet, semble une draperie auguste jetée sur la nudité du fait : écartez cette draperie, le fait apparaît dans son éclat brutal.

1. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 36). A vrai dire : « il n'y a pas *de droit*, que tout le monde reconnaisse et respecte : mais il y a *des droits*, que chacun est toujours prêt à revendiquer ».

2. *L'individu*, absent de la philosophie politique, l'est aussi de la littérature d'alors. — Cf. Brunetière, *Évolution de la Poésie lyrique en France au* XIXe *siècle* (t. I, 1re leçon).

3. *Politique* (liv. II, art. II, prop. 12). — Cf. *Cinquième Avertissement* (Œuvres, t. XI, p. 150).

4. Voir l'énumération de ces avantages, *Politique* (liv. II, art. I, prop. 8, 10, 11). — Cf. *Cinquième Avertissement* (Œuvres, t. XI, p. 160).

La philosophie singulièrement courte dont on vient de rappeler les principaux traits, explique l'esprit que la société française du XVIIe siècle apporte dans la politique.

A la juger d'après sa littérature, comme on y est généralement enclin, on croirait cette société plutôt éprise d'idéal et d'intellectualisme. Mais la littérature du XVIIe siècle, où s'exprime en perfection le génie des maîtres, où se reflètent heureusement les goûts d'une élite à laquelle l'écrivain s'efforce de plaire, n'est pas un document qui permette d'apprécier la manière de penser des hommes d'alors touchant l'ordre social ou politique. En réalité, ils n'ont que peu de curiosité, ils voilent volontiers les origines des pouvoirs, et pour eux, possession vaut titre[1]. La religion satisfait aux aspirations d'ordre idéal, que la politique ne connaît pas; et l'on sait, par d'illustres exemples, que les esprits de ce temps logent aisément, en des compartiments séparés, les choses du ciel et les choses de la terre, sans souffrir, on dirait presque sans s'apercevoir des contradictions qui devaient plus tard saisir si vivement la conscience.

Faut-il ajouter que si, au lieu d'exposer ici la philosophie politique du XVIIe siècle, on la jugeait, il serait équitable de signaler les services rendus à la grandeur française par cette conception austère de l'État, et même la part de beauté morale qui s'y trouve, grâce à l'abnégation perpétuelle des particuliers? Abnégation imposée, toutefois, non consentie, et qui, à ce titre, perd de son prix. Mais avant de faire de l'abnégation un devoir aux membres de la société politique, — ce qui est, semble-t-il, le lot du temps présent, et, autant qu'on en peut juger, celui du temps à venir, — il fallait commencer par leur révéler les droits qu'ils possèdent.

Ce fut l'œuvre, au XVIIIe siècle, des protagonistes de l'indi-

1. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 13)

vidualisme, précédés eux-mêmes par toute une école de penseurs qui, sans mettre en cause le pouvoir absolu, sans prétendre jeter à bas l'établissement traditionnel, s'efforcèrent d'inculquer au prince le sentiment d'obligations nouvelles et mieux définies envers ses sujets. Les théoriciens du despotisme éclairé ont travaillé pour l'individualisme, sans que l'on puisse dire qu'ils soient eux-mêmes des individualistes. Il est essentiel de distinguer les deux tendances. Pour avoir négligé de le faire, on a laissé subsister bien du vague dans l'histoire des idées politiques au XVIIIe siècle. Pour avoir omis de noter que les deux courants persistent jusqu'à la Révolution, et s'y côtoient sans se confondre, on a souvent mal compris et mal jugé la Révolution.

La Philosophie réformiste du XVIIIe siècle et la Théorie du Despotisme éclairé.

L'*humanité*, qui, selon la très juste remarque d'un critique[1], fait si complètement défaut aux théories politiques du XVIIe siècle, est, au contraire, la caractéristique même de celles du XVIIIe.

Les aspects sévères, et même un peu durs de la prédication de Bossuet, conseillant le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt public, font place à la revendication ardente, passionnée, de certaines libertés. Tout d'abord, la liberté de croire et de penser, considérées, même quand elles ne concernent qu'un petit groupe d'hommes, une famille, un individu, comme le plus respectable et le premier des biens. Puis, par delà les arrangements politiques et les conventions expresses entre les

1. J. Dexis, *Bayle et Jurieu* (p. 67) : « On vit rarement moins de souci du droit et de l'humanité qu'au XVIIe siècle. On sacrifiait tout à l'État, à la gloire du roi, à je ne sais quelle règle et discipline ».

hommes qui constituaient, pour le XVIIe siècle, la seule origine de tous les droits, on cherche autre chose. On extrait des gros traités didactiques où elle avait dormi jusqu'alors, pour la jeter dans la polémique, l'idée du droit naturel, sans toutefois en poursuivre l'application intégrale. Enfin, on ne se contente plus de faire l'apologie de l'ordre existant, et de proclamer la tranquillité préférable à toutes les agitations. On discute les institutions, les mœurs. On n'a plus peur ni du mouvement ni du bruit, et si ce n'est pas encore l'esprit révolutionnaire, c'est déjà un esprit très résolument réformiste.

Je n'examine pas ce qu'il doit à Bayle, à Fontenelle, dont les travaux ont indirectement servi à le faire naître [1]. Je note simplement ce qu'il est devenu chez Voltaire, chez les Encyclopédistes, chez les Physiocrates. C'est dans leurs écrits qu'il atteint son point de maturité, sa plus grande force d'expansion et de propagande; et c'est là, si l'on veut en bien juger, qu'il faut aller le chercher.

I

Voltaire a parlé de la « loi naturelle » et du « droit naturel » autant qu'homme de son temps [2]. Mais il n'en a guère parlé qu'à propos de la liberté de penser. Les réformes qu'il réclame dans les mœurs, les institutions, s'inspirent surtout du sentiment de l'humanité. C'est bien ce sentiment qui tient la première place dans son œuvre. On pourrait se demander s'il est fait de plus de tendresse pour les hommes, ou de plus de colère et de haine contre les religions qui persécutent, qui allument des bûchers, et qui y font monter des martyrs? Toujours est-il que Voltaire plaide avec une force et un éclat incomparables la

1. Voir pour Bayle et Fontenelle, FAGUET, *Dix-huitième siècle.* Études 1 et 2.

2. Voir le *Poème sur la Loi naturelle,* et les *Idées républicaines,* VOLTAIRE, (Œuvres, édit. Didot, t. V, p. 399).

cause de ce qu'il a nommé quelque part, en se félicitant des progrès récemment accomplis, et en exprimant toute sa confiance dans les progrès à venir, « cette philosophie humaine » qui commence à pénétrer les États[1].

Il appuie cette philosophie à une maxime qui annonce celle de Kant : Traite les autres comme tu voudrais être traité. Là est, répète-t-il à satiété, le « grand principe, le principe universel[2] »; là, « la seule loi fondamentale et immuable », la seule « qui ne puisse être arrachée du cœur humain[3] ». On peut faire — et la critique n'y a pas manqué[4] — toutes les réserves du monde sur le caractère, sur le tour d'esprit de Voltaire, ou sur la portée de son œuvre : on ne peut pas lui envier l'honneur d'avoir placé l'humanité très haut, et d'avoir puissamment contribué à obtenir pour elle le respect dont elle devait être entourée désormais.

Cela dit, il faut convenir que Voltaire n'est ni révolutionnaire, ni démocrate, ni même libéral. Jamais il n'a réclamé une subversion de l'ordre social, un renversement des situations acquises, le nivellement des conditions[5]. Que la procédure criminelle soit changée, que le philosophe, le bel esprit puisse penser, écrire, parler et se mouvoir en toute indépendance : Voltaire n'en demandera pas davantage pour s'accommoder de la société de son temps. S'il parle quelquefois de l'égalité entre hommes, c'est toujours du point de vue qui est le sien : l'égalité dans la jouissance et l'exercice des attributs de la nature humaine, non dans l'ordre politique. Les hommes sont égaux

1. *Nouvelles Remarques sur l'histoire* (Œuvres, t. V, p. 66-67).
2. *Traité sur la Tolérance* (Œuvres, t. V, p. 519).
3. *Remarques de l'Essai sur les mœurs* (Œuvres, t. V, p. 60).
4. Voir Faguet, *Dix-huitième siècle*. Étude sur Voltaire.
5. Je relève pourtant chez lui le trait que voici : « Il a fallu des siècles pour rendre justice à l'humanité, pour sentir qu'*il était horrible que le grand nombre semât et que le petit nombre recueillît.* » (*Lettres sur les Anglais*; 9e lettre.)

« dans l'essentiel », mais ils n'en jouent pas moins sur la scène « des rôles différents ». L'égalité n'est pas « l'anéantissement de la subordination ». Et avec plus de précision encore : « Nous sommes tous également hommes, *mais non membres égaux de la société*[1] ».

Enfin, bien qu'il parle sans cesse de la liberté, il n'est pas, tant s'en faut, un adversaire de l'autorité. Loin de là : il a médit des États Généraux et des Parlements; il constate avec satisfaction que dans toute l'Europe, « le Gouvernement s'est fortifié[2] ». Il signale, comme le plus grand des malheurs, pour un État quelconque, « que l'autorité législative soit combattue ». Et quand il parle des « années heureuses de la monarchie », ce sont celles où les rois, celles où Henri IV, Louis XIV, Louis XV « ont gouverné par eux-mêmes[3] ».

Faire servir l'autorité du prince à l'accomplissement des réformes désirables : telle est, en dernière analyse, la pensée politique de Voltaire. Ses héros sont, on le sait, Louis XIV, Frédéric II, Catherine de Russie. S'il y a quelque chose de frappant dans les *Lettres sur les Anglais*, c'est le peu de place que l'écrivain y accorde à l'étude des institutions parlementaires. La littérature, la science, la philosophie anglaise l'ont captivé : on ne voit pas qu'il ait prêté grande attention au régime politique de l'Angleterre. Son idéal était ailleurs[4].

1. *Pensées sur l'Administration* (Œuvres, t. V, p. 351).
2. *Traité sur la Tolérance* (Œuvres, t. V, p. 516).
3. *La Voix du sage et du peuple* (Œuvres, t. V, p. 347).
4. « Il attend tout de l'État, et au fond, il ne travaille que pour l'État. » Son idéal « c'est le despotisme, tempéré par la tolérance et les lumières ». A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 101).

II

L'*Encyclopédie* s'est donné pour programme de satisfaire la curiosité de l'esprit humain sur l'origine des idées, cette curiosité à laquelle les hommes du XVIIe siècle étaient peu sensibles. « Remonter jusqu'à la génération de nos idées[1]... », c'est la première démarche à laquelle elle s'astreigne.

Mais il faut convenir que dans l'ordre des choses politiques, ses rédacteurs ne poussent pas très avant leurs exigences[2]. Il leur suffit de poser en principe que la souveraineté appartient au peuple, qui en délègue au prince l'exercice, à la condition que le prince n'excédera ni les lois de l'État, ni celles de la nature. La souveraineté théorique du peuple et le droit de nature ainsi rappelés, l'*Encyclopédie* ne cherche pas à restreindre le pouvoir du prince, mais seulement à tourner sa préoccupation vers ces grands objets : la tolérance, le progrès des lumières, le bien-être général. Les vues de Montesquieu sur les gouvernements mixtes ont passé, sans doute, dans l'*Encyclopédie*. Mais l'idée maîtresse qui inspire les articles consacrés aux questions politiques est celle-ci : un pouvoir fort, placé au service de l'humanité.

Comment, au surplus, trouver dans une œuvre collective, dans un dictionnaire, une pensée politique ferme, consistante et précise ? Mieux vaut aller à celui des encyclopédistes qui a, pour son propre compte, traité de la politique avec le plus de suite et d'ampleur. Ce n'est ni d'Alembert, ni Diderot[3]. Ce n'est pas davantage Helvétius, ou Raynal, qui noie les prin-

1. *Discours préliminaire*, p. 1.

2. Cf. les articles : Souveraineté, Pouvoir, Gouvernement, Autorité, Liberté politique, Administration.

3. Voir, sur la politique de Diderot, les récents ouvrages de M. A. Ducros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, et Joseph Reinach, *Diderot* (Collection des grands écrivains).

cipes communs de l'école dans une exposition diffuse : c'est d'Holbach. Le *Système social*, trop déprécié, contient une exposition magistrale, dont les utilitaires anglais ont par la suite largement tiré parti. Les imitateurs français de ces philosophes ne se sont pas aperçus que leurs maîtres n'avaient été eux-mêmes que les élèves ou les plagiaires de la pensée française du XVIIIe siècle.

On sait ce qu'est la morale de d'Holbach : nullement métaphysique et subtile, une pure morale *naturelle*. L'homme cherche le bonheur; toutes ses facultés tendent à fuir la peine, à se procurer le plaisir[1]. Dans la recherche du plaisir, l'homme se guide par la raison, qui est « la connaissance du bonheur véritable et des moyens capables de le procurer[2] ». La vérité n'est que la science du bonheur, la justice, qu'une disposition « à faire jouir, ou à laisser jouir tout homme de ses facultés, des droits et des choses nécessaires à sa conservation et à son bonheur[3] », disposition fondée sur cette vue, que le maintien de la société humaine est la meilleure garantie du bonheur individuel[4].

La politique n'est qu'une conséquence de la morale ainsi comprise. « Le pacte social, la législation, le gouvernement » n'ont, en effet, d'autre objet que de faire pratiquer la vertu[5], laquelle consiste « à se rendre heureux par le bonheur que l'on procure aux autres[6] ».

D'Holbach est d'accord avec ses amis de l'*Encyclopédie* pour placer dans « le peuple » la source de toute autorité légitime[7] : après quoi, il se désintéresse des formes de gouvernement.

1. *Système social* (t. I, p. 10).
2. *Ibid.* (t. I, p. 17).
3. *Ibid.* (t. I, p. 105).
4. *Ibid.* (t. I, p. 59).
5. *Ibid.* (t. II, p. 19, et t. I, p. VIII).
6. *Ibid.* (t. I, p. 25).
7. *Ibid.* (t. II, p. 57).

Elles sont toutes « parfaitement indifférentes », pourvu que de bonnes lois contiennent à la fois les chefs et les sujets[1]. La liberté de travailler à son bonheur est, pour chaque citoyen, le bien essentiel, celui sans lequel tous les autres sont inaccessibles[2]. Mais cette liberté ne suppose pas une « égalité prétendue entre les concitoyens ». D'Holbach est plein de dédain pour « cette chimère adorée dans les États démocratiques[3] ». Le bien commun exige que chacun soit honoré, récompensé, en proportion de l'utilité qu'il procure à la chose publique. C'est ainsi que le souverain joue un rôle éminent. Il doit seulement comprendre que son intérêt se confond avec celui de ses sujets. « Réunir d'intérêts les souverains et leurs peuples, voilà l'objet de la politique[4] ».

Ainsi, pas d'égalité : le pouvoir doit résider dans les mains « les plus propres à conduire la société au bonheur[5] ». Le prince est « la force motrice[6] » qui porte l'État au but assigné. Pour l'y mener, le prince doit jouir d'une autorité considérable; car, de toutes les causes qui influent sur les dispositions de l'homme, « il n'en est pas qui agisse d'une façon plus marquée que le gouvernement[7] ». Ne le voit-on pas modifier « et la nature et le climat lui-même »? Le gouvernement s'inspire, d'ailleurs, de « l'opinion[8] ». C'est elle qui lui trace sa route; grâce à la force d'impulsion dont il est doué, il entraîne ensuite tout le peuple sur cette route.

L'opinion, puis un gouvernement fort, dirigé par l'opinion, enfin un peuple docile, qui se laisse guider au bonheur

1. *Système social* (t. II, p. 25).
2. *Ibid.* (t. II, p. 40).
3. *Ibid.* (t. II, p. 41).
4. *Ibid.* (t. II, p. 76, et t. I, p. VIII).
5. *Ibid.* (t. II, p. 6 et p. 20) : « Gouverner, c'est maintenir, protéger et guider au bonheur une société ».
6. *Ibid.* (t. II, p. 83).
7. *Ibid.* (t. III, p. 1).
8. *Ibid.* (t. III, p. 3).

parce qu'il sait qu'on lui fera prendre le chemin le plus court pour y arriver : voilà toute la politique de d'Holbach. Les philosophes allument la lumière qui guidera la marche de l'humanité; les princes la portent devant les peuples. Mais en travaillant pour la nation, ils travaillent pour eux-mêmes. Répandent-ils l'instruction? C'est un moyen de se procurer des sujets « actifs, attachés, raisonnables[1] ».

Si l'on cherche l'exemple d'un peuple heureux grâce à des institutions, où la politique soit intimement unie à la morale; un peuple dont la constitution réponde de tous points à l'idéal esquissé tout à l'heure, et que les gouvernements européens devraient imiter, il faut aller jusqu'à la Chine pour le trouver[2]. Là est le modèle, l'archétype. Est-il excessif, après cela, de soutenir que d'Holbach a écrit le code du despotisme éclairé?

III

On voit généralement dans les Physiocrates les prédécesseurs des modernes économistes; et l'on n'a pas tout à fait tort, puisque les principaux d'entre eux ont été en relations avec Adam Smith, et puisqu'ils ont jeté dans la circulation la célèbre formule : Laissez faire, laissez passer. Mais les spéculations des Physiocrates appartiennent à la science politique, pour le moins autant qu'à la science économique. Lorsque le dernier en date des représentants de l'école, Dupont de Nemours, verra J.-B. Say restreindre, plus jalousement encore que ne l'avait fait Adam Smith, l'économie politique à la science des richesses, il protestera au nom de ses maîtres. L'économie politique, dira-t-il, « est la science du droit naturel, appliqué, comme il doit l'être,

1. *Système social* (t. III, p. 115).
2. *Ibid.* (t. II, p. 86 et suiv.).

aux sociétés civilisées ». Et encore : elle est « la science de la justice éclairée, dans toutes les relations sociales, intérieures et extérieures[1] ». Ainsi l'ont comprise et Quesnay (dont un des principaux écrits est un *Traité du Droit naturel*), et Mercier de la Rivière, et Baudeau.

Alors que la plupart de leurs contemporains se partagent entre Montesquieu et Rousseau, faisant avec l'un la critique du despotisme et l'éloge du gouvernement modéré; avec l'autre, la théorie du contrat et celle de la souveraineté populaire, les Physiocrates combattent à la fois Rousseau et Montesquieu.

Ils ne veulent pas de la séparation des pouvoirs et du système des contre-forces, parce qu'ils voient, dans ce moyen compliqué d'aménager l'ordre social, l'indice « d'une guerre sourde et continuelle ». Montesquieu, par une étrange erreur, a pris cet état de guerre pour « la vie des États policés[2] ». Ils ne veulent pas davantage du droit originaire de chacun sur toutes choses, droit que le *contrat* restreint plus tard. C'est là, disent-ils, non seulement une idée futile dans son abstraction[3] (et ce langage est à retenir, car il porte témoignage des relations qui existent entre le positivisme moderne et les Physiocrates, on verra plus tard par quels intermédiaires), mais encore une idée fausse. La société, loin de restreindre les droits de ses membres pour en mieux assurer l'exercice, étend la sphère de leurs droits, comme elle leur en assure la jouissance[4]. Ce n'est pas là une vue ouverte en passant par les

1. Dupont de Nemours, *Correspondance avec J.-B. Say* (dans la *Collection des principaux Économistes*, de Guillaumin, t. II, 1re partie, p. 397).

2. Baudeau, *Introduction à la Philosophie économique* (*Ibid.*, t. II, 2e partie, p. 787). — Cf. Quesnay, *Maximes générales* (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 81).

3. Quesnay, *Droit naturel*, chap. II (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 44). « Son *droit à tout* est semblable au droit de chaque hirondelle à tous les moucherons qui voltigent dans l'air, mais qui, dans la réalité, se borne à ceux qu'elle peut saisir.... »

4. Quesnay, *Droit naturel*, chap. III (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 46).

Physiocrates, et à laquelle ils n'attachent pas d'importance. Ils en comprennent, au contraire, toute la portée[1]. De même, ils dégagent l'hypothèse latente sous la théorie du contrat social : celle d'un état de guerre primitif[2], et ils signalent l'affinité, à cet égard, de Rousseau et de Hobbes.

A la bien entendre, la critique de Montesquieu et celle de Rousseau reposent sur la même base. Montesquieu, comme Rousseau, a supposé que la guerre est à l'origine des relations sociales. Montesquieu la perpétue en l'adoucissant, par la théorie de la liberté politique; Rousseau la termine, par la théorie du contrat social. Or le postulat des Physiocrates est, au contraire, l'existence d'un « ordre naturel social », d'un « ordre de justice essentielle[3] », d'une véritable *harmonie préétablie* entre tous les intérêts, ceux des grands et ceux des petits, ceux des gouvernants et ceux des gouvernés.

Montesquieu et Rousseau, continuent les Physiocrates, font reposer l'établissement social, la législation, sur la volonté de l'homme[4]. L'objection peut surprendre en ce qui concerne Montesquieu. Toutefois Dupont de Nemours, organe de ses maîtres, lui reproche expressément d'avoir admis que les principes de gouvernement, les lois changent avec les circonstances de temps, de milieu. Selon les Physiocrates, « l'ordre essentiel » des sociétés est « général autant que naturel ». Il renferme les lois constitutives et fondamentales de toutes les sociétés, qui ne peuvent s'écarter de cet ordre « sans être moins sociétés[5] ». Aussi, l'homme ne fait-il pas les lois « déclaratoires de l'ordre

1. Dupont de Nemours, *Correspondance avec J.-B. Say* (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 396).

2. Quesnay, *Droit naturel*, chap. II (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 43).

3. Expression de Dupont de Nemours (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 22). — Cf. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel des sociétés*, chap. XXIV.

4. Dupont de Nemours (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 22).

5. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 338).

essentiel ». Il se borne à les « porter » au milieu de la société. C'est pour cette raison que le langage humain dit porteur de lois, *législateur*, et recueil de lois portées, *législation*; non faiseur de lois, *législfacteur*, ni *législfaction*. Remarquez ici encore ces formules, et ces arguments étymologiques : ils se retrouvent tels quels chez les théocrates, qui sont précisément les intermédiaires auxquels nous faisions allusion tout à l'heure, entre les Physiocrates et les positivistes[1].

Jusqu'ici nous n'avons fait que relever, chez les Physiocrates, la critique de Montesquieu et de Rousseau. Mais ils ne se bornent pas à critiquer, ils dogmatisent, et le font d'une manière originale.

La société humaine est, à leurs yeux, régie par des lois physiques analogues à celles qui régissent les sociétés des fourmis, des abeilles, des castors[2]. Le droit naturel, dont l'homme fait grand état, n'est qu'un aspect et comme un cas de l'ordre universel[3]. Les constitutions, que l'homme présente comme son ouvrage et son chef-d'œuvre, sont le produit non de l'art humain, mais de la nécesssité des choses. Or la nécessité des choses veut qu'un pouvoir fort surgisse pour assurer aux individus la jouissance de tous les avantages liés à la vie sociale. Au premier rang de ces avantages figurent le droit de propriété[4], et, suivant la célèbre formule de l'École, qui trouve ici sa place subordonnée et authentique, — au lieu de passer au premier plan et d'effacer tout le reste — la liberté du com-

1. Les Physiocrates eux-mêmes regardent l' « ordre » comme divin, et pensent que « la loi est faite par la main de celui qui créa les droits et les devoirs ». Dupont de Nemours (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 347).

2. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 338).

3. Dupont de Nemours, *Discours préliminaire* au *Droit naturel* de Quesnay (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 20).

4. Ce droit est, d'après Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel des sociétés* (t. I, p. 45-47), la base même de toute société.

merce et de l'échange, le laissez faire, laissez passer. En un mot, le principe métaphysique de « l'ordre essentiel » entraîne, en politique, « le despotisme légal ». D'Holbach vantait la Chine : Baudeau cite également, comme exemple de pays bien gouvernés, la Chine, l'ancienne Égypte[1]. C'est encore la Chine que citera Dupont de Nemours, en y ajoutant la Russie de Catherine II[2]. Quesnay, d'ailleurs, avait donné l'exemple[3].

Que les Physiocrates aient obéi à une pensée intéressée ; qu'ils aient flatté le pouvoir absolu pour obtenir l'application de leurs projets de réforme : il se peut. Mais ce qui est certain, c'est que la théorie du « despotisme légal » est le point culminant de leur doctrine.

La « volonté souveraine » doit être « unique[4] ». A elle seule, il appartient de « porter la loi[5] ». Mais la volonté souveraine ne doit pas être capricieuse, et le despotisme légal n'a rien de commun avec le « despotisme arbitraire ». Il s'adresse non à la servilité des hommes, mais à leur raison et à leur « culture[6] » ; il prétend l'emporter par « l'ascendant de l'évidence ». Telle, l'autorité d'Euclide sur les esprits. « Euclide est un véritable despote, et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques. Leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce législateur n'en font qu'un : celui de la force de l'évidence[7] ».

1. La Chine pour son gouvernement, l'Égypte pour son administration. *Introduction à la Philosophie économique*, chap. III (*Collection*, t. II, 2e partie, p. 680, 796).

2. *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid.*, t. II, 2e partie, p. 364).

3. Il avait écrit une apologie du despotisme de la Chine, et L. de Lavergne a noté, non sans raison, « qu'elle exerça une fâcheuse influence sur l'esprit de ses disciples ». (*Les Économistes français au* XVIIIe *siècle*, p. 107.)

4. Quesnay, *Maximes générales :* Maxime I (*Collection*, t. II, 1re partie, p. 81). — Cf. Baudeau, *Introduction à la Philosophie économique* (*Ibid.*, t. II, 2e partie, p. 796).

5. Baudeau, *Introduction à la Philosophie économique* (*Ibid.*, t. II, 2e partie, p. 784-785). — Cf. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle* (*Ibid.*, t. II, 1re partie, p. 248).

6. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel des sociétés* (t. I, chap. XXIV).

Mercier de la Rivière (*Ibid.*, t. I, chap. XXIV).

La diffusion de l'instruction, que les Physiocrates réclament avec insistance[1], et qu'ils sont les premiers à préconiser, n'est qu'un corollaire de ce principe. La résistance de l'ignorance est, en effet, la seule pierre d'achoppement que le despotisme légal puisse rencontrer. Pour lui, instruire les esprits, ce sera les conquérir. Ainsi les vues les plus libérales des Physiocrates, l'instruction populaire, la liberté des échanges, s'allient, dans un système complexe, à l'apologie du pouvoir absolu. Comme d'Holbach et l'Encyclopédie, comme Voltaire, les Physiocrates réclament une organisation qui tienne compte de l'humanité et de ses droits; mais, comme eux, ils chargent le prince d'y pourvoir.

Des droits politiques, il n'est pas plus question chez les Physiocrates que chez Voltaire ou d'Holbach. La condition des hommes doit s'améliorer, sans que l'immense majorité d'entre eux ait autre chose à faire qu'à y consentir, après que leurs yeux se seront ouverts à l'évidence, après qu'ils auront compris la supériorité de ce régime sur un régime de liberté politique.

IV

Le courant d'idées que suivent les Physiocrates, les Encyclopédistes, Voltaire, ne traverse pas seulement la France : il circule dans l'Europe entière. Tantôt il vient de France : c'est le cas pour Beccaria et Filangieri en Italie, qui ne sont que des reflets et des échos. Tantôt, il est autochtone; c'est le cas pour Leibnitz et Wolf, pour Hume également.

Les idées politiques de Hume s'ajustent singulièrement à celles de Voltaire : scepticisme, conformisme, tendance à favoriser le développement du pouvoir absolu.

1. Baudeau, *Introduction à la Philosophie économique* (*Collection*, t. II, 2e partie, p. 670).

S'il a écrit, dans un de ses *Essais*, que la politique peut être réduite en forme de science, et qu'elle comporte des axiomes, ce n'est là qu'une de ces indications jetées au passage, comme il s'en rencontre un si grand nombre chez lui. Les exemples qu'il allègue manquent, en somme, de portée[1]. Plus étudié, toutefois, plus construit que celui de Voltaire, le système politique de Hume prend sa source dans la morale du philosophe, et rejoint, par ses conclusions, une psychologie déjà critique.

La justice n'est qu'une forme de l'utilité : voilà le lien de la politique et de la morale chez Hume. D'autre part, la théorie de Locke sur le gouvernement a le défaut de heurter des usages pratiqués par tout le monde, à l'exception du seul royaume d'Angleterre, et des opinions admises depuis longtemps. Quelle vraisemblance y a-t-il, dès lors, qu'elle soit juste? Il ne faut pas s'imaginer, ajoute Hume, que l'on puisse faire des découvertes sur de pareilles questions. « On ne s'est avisé que fort tard de fonder le gouvernement sur un contrat, et cela même démontre qu'il n'y est pas fondé[2]. » Voilà le lien qui rattache la politique de Hume à sa psychologie. De même que celle-ci ramène l'idée de cause à une habitude mentale, celle-là donne la coutume seule pour base solide à l'institution civile. Hume tient qu'en politique « l'antiquité d'une opinion est marque de vérité[3] ». Le hasard a ainsi une grande part dans la forme des institutions. Sans qu'il se soit exprimé à ce sujet avec une précision absolue, Hume laisse voir partout sa préférence pour un régime qui met le pouvoir fort au service des grands inté-

1. *Essais de morale et de politique*, trad. franç. (t. VI, p. 29 et suiv.). Voici des exemples de propositions pouvant être regardées « comme des axiomes en politique ». La meilleure monarchie est celle où la souveraineté est héréditaire; la meilleure aristocratie exige une noblesse sans vassaux, et un peuple qui opine par ses représentants fait la meilleure démocratie ». (*Loc. cit.*, p. 38.)

2. *Ibid.*, trad. franç. (t. VI, p. 406).

3. *Ibid.* (t. VI, p. 406).

rêts de l'humanité[1]. Il est, lui aussi, selon la juste conclusion de l'historien de la pensée anglaise au XVIIIe siècle, « un partisan du despotisme éclairé à la française[2] ».

Même tendance chez Leibnitz, dont un critique allemand dit que son idéal eût été le gouvernement de Frédéric II[3]; et chez Wolf, qui a traité ces questions avec plus de méthode et d'ampleur que son maître.

Sans doute, Wolf invoque fréquemment le droit naturel, et semble ainsi tendre la main à Rousseau. Mais Holtzendorff a fait remarquer, avec toute raison, que l'idée du droit naturel, chez Wolf, n'a pas, comme chez Rousseau, le caractère révolutionnaire. La raison profonde en est que, pour Wolf, l'obligation précède le droit. L'homme est tenu « de faire de ses droits un usage conforme à ses devoirs[4] ». Ainsi présenté, le droit naturel change de caractère, et l'on ne s'étonne plus de voir notre auteur y appuyer l'autorité du prince.

L'État a un but, qui est de se maintenir, de durer, de prospérer, et les droits qu'il possède sur les particuliers dérivent de l'existence de ce but[5]. En quelque manière que le peuple ait transféré à une maison l'empire qui lui appartient originairement, le salut public demeure la loi suprême de l'État. Qu'il vive sous une monarchie absolue ou sous une monarchie limitée, « il est toujours censé que le peuple a eu ce dessein[6] ». Aussi, celui auquel le pouvoir a été dévolu « jouit-il, par là même, de tous les droits sans lesquels on

1. La tendance de Hume à faire intervenir l'État dans les relations économiques a été justement notée par Espinas, *Histoire des doctrines économiques* (p. 264-65).
2. Leslie Stephen, *English Thought in the eighteenth century* (t. II, p. 186).
3. Pfleiderer, *Leibniz als patriot*, p. 429.
4. Voir, dans l'*Abrégé du droit de la nature et des gens*, que Formey a tiré des ouvrages de Wolf, les *Principes du Droit naturel* (liv. I, chap, I, §§ 9, 10, 11).
5. *Ibid.* (liv. VIII, chap. I, § 16).
6. *Ibid.* (liv. VIII, chap. I).

ne peut l'exercer d'une manière propre à avancer le bien public[1] ».

Les chapitres du livre qui sont consacrés à la *manière de régler un État* renferment les plus minutieuses prescriptions. Le chef de l'État doit « pourvoir à l'abondance des choses nécessaires à la vie[2] », et à « l'avancement de tout ce qui peut améliorer le sort des citoyens » ; veiller à ce qu'il n'y ait pas d'oisifs, à ce que tous ceux qui veulent travailler trouvent de l'ouvrage ; à ce que chacun « puisse, par ses soins et par son travail, acquérir au moins le nécessaire ». Pour cela, l'État doit déterminer dans de justes proportions le prix des travaux, des ouvrages, des denrées; régler le nombre des individus qui exerceront les diverses professions[3] ; soigner la santé des sujets, prescrire qu'on ne vende ni aliments ni boissons propres à la compromettre; surveiller la fabrication des remèdes dans les pharmacies, etc.[4] ; enfin, « prendre garde que les sujets ne soient pas accablés par des travaux excessifs qui ruinent leur santé ». L'État aura, de même, soin des pauvres, et pourvoira au culte[5]. Il déterminera jusqu'aux vocations « scientifiques, artistiques et autres[6] ».

Le livre de Wolf mériterait d'être appelé, non plus comme celui du baron d'Holbach, le code, mais bien le manuel, ou le *vade mecum* du despotisme éclairé, si Bielfeld n'avait écrit des *Institutions politiques* auxquelles l'équité oblige à réserver ce titre. J'aurai suffisamment indiqué l'esprit qui anime l'ouvrage de Bielfeld, en rappelant que la liberté de la presse est placée dans l'énumération des biens dont il convient, selon lui, que le prince assure la jouissance aux sujets, entre le para-

1. Formey, *Abrégé* (liv. VIII, chap. IV).
2. *Ibid.* (liv. VIII, chap. III, § 14).
3. *Ibid.* (liv. VIII, chap. III, § 16).
4. *Ibid.* (liv. VIII, chap. III, § 127).
5. *Ibid.* (liv. VIII, chap. III, § 136).
6. *Ibid.* (liv. VIII, chap. III, § 16).

graphe relatif à la répression des voies de fait, et le paragraphe relatif aux précautions à prendre contre la contagion des maladies épidémiques[1].

V

La théorie du despotisme éclairé, de la monarchie paternelle, ou, pour employer l'expression des techniciens allemands, de « l'État de police[2] », règne ainsi, à la fin du XVIIIe siècle, en Allemagne comme en Écosse, en Italie comme en France. Elle se maintient, en France, jusqu'aux approches de la Révolution, et elle subsiste encore aujourd'hui, si, comme nous le pensons, le socialisme d'État n'en est que la formule modernisée.

Le mouvement individualiste s'est déjà produit, dans toute la vigueur et l'éclat de sa poussée, que des esprits distingués ou même supérieurs restent fidèles à l'idée du despotisme éclairé. C'est, par exemple, le cas de Turgot, dont je m'étonne que l'on cherche si souvent à faire un pur libéral[3]. Sans doute, il a protesté contre l'idée de demander au gouvernement « des bourrelets pour tous les enfants qui pourraient tomber[4] ». Il a écrit le célèbre passage de la *Deuxième Lettre sur la tolérance*, si souvent cité[5]. Il a, enfin, réalisé des réformes que l'esprit de liberté anime. Mais comment oublier ou méconnaître que le créateur de la liberté du commerce et de l'industrie n'attache aucun prix à la liberté politique[6]? Le langage

1. Bielfeld, *Institutions politiques* (t. I, p. 292).

2. C'est ainsi que la nomme Bluntschli, *Théorie générale de l'État* (trad. franç., p. 58).

3. Voir par exemple Léon Say, *Turgot* (Collection des grands écrivains).

4. Turgot, *Éloge de Gournay* (Œuvres, t. I, p. 272).

5. Turgot (*Œuvres*, t. II, p. 686).

6. L. de Lavergne a noté, dans son livre sur *les Économistes français* (p. 253), que Turgot, loin de favoriser au début du règne la convocation d'états généraux ou provinciaux, réclamée par quelques-uns de ses propres amis, par

qu'il tient lorsqu'il s'adresse au roi est celui d'un ministre de Louis XIV[1]. Il répugne à la balance des pouvoirs, à la théorie des contre-forces autant que les Physiocrates. Veut-il protéger efficacement certains droits des citoyens? il invite le prince à exercer avec rigueur « les droits de l'État[2] ». Nul politique, si ce n'est Richelieu, n'a usé davantage de ce mot, et n'a pris plus de plaisir à en user.

Turgot n'est pas seul à professer jusqu'à la Révolution la théorie du despotisme éclairé. Le marquis de Mirabeau écrit encore : « Justice, police, finances, commerce, places, artillerie, villes, bourgs, hameaux, territoires, habitants, *tout est au roi*[3] ». Et Tocqueville, relevant ce que le père de l'illustre orateur emprunte à son siècle et aux économistes, note ceci : « Aucun droit général reconnu aux hommes de se gouverner eux-mêmes : intérêt bien entendu qui oblige le souverain à s'occuper des pauvres et des petits. Idée de la toute-puissance du gouvernement pour transformer les hommes à son gré[4] ». Le *Catéchisme* de Saint-Lambert, bien postérieur, est également pénétré du même esprit : le prince doit mettre sa toute-puissance au service du bien public[5].

Un historien qui rattache volontiers les faits à leur principe, et qui, sous les faits, cherche les idées dont ils ne sont que la traduction sensible, a tracé de l'Europe, à la veille de la Révolution française, un tableau où se marque, avec un relief vigoureux, le grand effet produit par la théorie du despotisme éclairé[6]. Les termes de l'*Instruction* dressée en 1768 par la

Malesherbes entre autres, ne voulut pas en entendre parler. Et il ajoute : « Turgot attendait tout de l'autorité royale exercée par lui ».

1. Cf. le *Mémoire* de 1775.
2. M. Léon Say en fait lui-même la remarque (*Turgot*, p. 34).
3. *Mémoire sur les états provinciaux* (3e partie, p. 87).
4. Tocqueville, *Œuvres complètes* (t. VIII, p. 152).
5. *Principes des mœurs chez toutes les nations*, ou *Catéchisme universel* (1796).
6. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 123 et suiv). — Voir en particulier,

commission que Catherine II charge de préparer un Code, l'édit du grand-duc de Toscane (1790), le Code prussien (1794), en sont autant de témoignages. D'une manière générale, l'État de Frédéric II, l'État de Joseph II, et, en de moindres proportions, quoique sensibles encore, comme Tocqueville l'a si bien vu [1], l'ancien régime, en France, à la veille de la Révolution, mettent en pratique la doctrine dont nous venons de trouver l'expression théorique chez les publicistes et les philosophes.

VI

En quoi ce mouvement d'idées diffère-t-il, en quoi se rapproche-t-il du mouvement individualiste?

Au premier abord, on est frappé de certaines analogies : l'humanité mise à un très haut rang ; et, fussent-ils subordonnés aux intérêts matériels, certains intérêts d'ordre moral et idéal, l'instruction populaire, par exemple, bien compris, utilement servis. Mais les différences l'emportent, si l'on considère que les théoriciens du despotisme éclairé, pour avoir eu le sentiment de l'égalité civile, n'ont pas eu celui de l'égale valeur des personnes, fondement du droit politique comme de tout droit, ni un respect égal pour toutes les formes de la liberté.

La liberté qu'ils réclament, — et encore pour une élite — c'est la liberté de croire, entendez surtout de ne pas croire. Ils ont souvent à la bouche le mot *droit*; mais ils ne démêlent pas la vraie nature du droit, ils n'en atteignent pas l'essence. La faiblesse métaphysique de leur système, ou plutôt leur parti

pour l'État prussien, Cavaignac, *La formation de la Prusse contemporaine* (t. I, p. 47, p. 96-97).

1. *L'Ancien Régime et la Révolution* (p. 60 61).

pris contre la métaphysique, explique pourquoi ils ne se sont pas élevés jusqu'à l'individualisme, bien qu'ils en aient approché, et que, somme toute, ils l'aient servi. Cousin a très bien vu ce qui a manqué à ces philosophes. Il l'a dit très fortement, et il a été le premier à le dire[1].

Faute d'avoir senti, compris et proclamé l'égalité absolue des personnes, les théoriciens du despotisme éclairé en ont été réduits à appuyer de très sages conseils sur de très médiocres arguments. Ils ont incité les princes à se montrer justes, humains, généreux, mais cela surtout dans leur intérêt propre, pour écarter les chances de révolution en se faisant aimer. Ils ont incité les princes à instruire leurs sujets et à les assister matériellement, mais cela surtout pour rendre l'État plus puissant, plus prospère. Les réformes les meilleures, ils les réclament, en définitive, « dans l'intérêt de l'État[2] ». Ils n'ont pas entièrement renoncé à l'idée que l'État doit, premièrement, accroître sa puissance, le reste venant par surcroît[3].

Ils admettent aussi que les réformes soient faites par l'État. Loin de restreindre l'autorité du prince, les théoriciens du despotisme éclairé multiplient les prises qu'elle a déjà sur l'individu. La monarchie administrative telle que Louis XIV l'a conçue et pratiquée, est peut-être, à certains égards, moins absorbante que la monarchie selon le vœu de Turgot. Elle l'est certainement moins que l'État selon le cœur de Wolf ou de Bielfeld.

Enfin, les théoriciens du despotisme éclairé ont perpétué une manière de voir qui a pesé encore, tant elle se trouvait enracinée dans l'esprit français, sur quelques-uns des initiateurs de

1. Cousin, *Philosophie sensualiste au* XVII.e *siècle*. Ce volume contient les leçons professées par Cousin en 1819.

2. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 107).

3. Cette idée est très nettement indiquée dans Bielfeld lui-même, *Instit. polit.* (t. III, p. 11).

l'individualisme : la croyance aux bienfaits de la législation. Suivant eux, la législation est toute-puissante, elle est capable de tout transformer, l'habitat humain et le cœur humain. Bossuet faisait descendre la loi du ciel sur la terre[1]. Les théoriciens du despotisme éclairé en laïcisent, si j'ose dire, l'origine. La raison, pour eux, remplace le ciel. A cela près, c'est la même confiance dans l'efficacité souveraine du texte écrit.

Le Mouvement individualiste au XVIIIe siècle.

En réaction à la fois contre la théorie du despotisme éclairé, et contre la théorie de l'État telle que le XVIIe siècle l'avait comprise, se produit le mouvement individualiste, qui est l'un des traits originaux par lesquels le XVIIIe siècle marque dans l'histoire.

Européen, comme l'a été la théorie du despotisme éclairé, et même plus qu'européen, le mouvement individualiste a, en outre, des aspects multiples. Il est, au même titre, dans la notion de la liberté politique exposée par Montesquieu; dans celle de la souveraineté du peuple, exposée par Rousseau et ses imitateurs anglais; dans la philosophie du droit de Rousseau et de Condorcet, de Kant et de Fichte; dans l'idée de la liberté économique d'Adam Smith; enfin, dans les revendications des pionniers de la Révolution d'Amérique en faveur de l'absolue autonomie de la conscience religieuse.

Relevons rapidement ces divers aspects du mouvement individualiste; nous montrerons ensuite comment ils se complètent et forment un ensemble dont la révélation fait justement époque pour l'humanité.

1. *Politique tirée de l'Écriture sainte* (liv. I, art. IV, prop. 7).

I

Les récents travaux d'un juriste[1], qui a spécialement étudié la question de l'origine et de la nature des pactes constitutionnels, établissent que l'idée d'une constitution écrite, comme celle d'une déclaration des droits, n'est pas, ainsi qu'on l'a longtemps pensé et écrit, une idée française. C'est une idée américaine, ou plus exactement, car il faut aller à la vraie source, une idée anglaise et puritaine[2].

La première déclaration des droits, les premières constitutions américaines (1776-77) servirent certainement, sinon de modèle, du moins d'encouragement à la Constituante. Mais ces constitutions américaines elles-mêmes, et cette déclaration des droits, se rattachent par un lien qui paraît solide et résistant au *pacte populaire* (agreement of the people) des soldats de Cromwell[3] (1647). Habitués, dans leurs congrégations, à se considérer comme la vraie source du pouvoir religieux, comme la visible et authentique représentation du Christ; habitués à élire les ministres du culte, et à leur conférer par l'élection les seuls droits dont ceux-ci fussent investis, les soldats de Cromwell songèrent à introduire dans l'État la démocratie, la souveraineté du peuple, et surtout la notion de l'autonomie individuelle.

Le *pacte populaire* de 1647 demeura à l'état de projet. Mais

1. Ch. Borgeaud, *Établissement et Revision des Constitutions en Amérique et en Europe* (Paris, Thorin, 1893). Cf. des articles publiés par le même, dans les *Annales de l'École libre des sciences politiques*, avril 1890 et janvier 1891.

2. Il est à remarquer que Cournot avait déjà rattaché la Révolution française à cette lointaine origine : « La Révolution, écrivait-il en 1861, à laquelle la France a donné son nom, bien que les symptômes précurseurs en aient éclaté sous un autre hémisphère, et ne soient eux-mêmes qu'une suite du mouvement du protestantisme anglais au dix-septième siècle.... » *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (t. II, p. 459).

3. Ch. Borgeaud, *Établissement et Revision des Constitutions* (p. 22-23).

l'idée fondamentale dont il s'inspire se retrouve chez les puritains fugitifs qui ont fondé la Nouvelle Angleterre. Cette idée est à la base de toutes les conventions qu'ils formèrent entre eux, et qui étaient destinées à devenir plus tard des constitutions. Les cosignataires y stipulent à la fois la souveraineté du peuple et l'absolue autonomie de la conscience.

La liberté religieuse, l'émancipation de la croyance se trouvent donc à la racine du mouvement individualiste du XVIIIe siècle. Autant il était nécessaire de le rappeler ici, autant il serait inutile d'insister; car cet élément de la doctrine individualiste, tout essentiel qu'il soit, n'a pour ainsi dire pas joué de rôle dans le mouvement des idées françaises de ce temps. La propagande en faveur de la tolérance a procédé chez nous d'une autre source : de la libre pensée anglaise, et du scepticisme français. Faut-il s'étonner, pour le dire en passant, que, prêchée par des incrédules, l'autonomie de la conscience n'ait pas abouti chez nous à ces fortes croyances morales qui s'allient si bien à la profession de foi individualiste, et qui en sont le plus assuré soutien?

II

La théorie de la liberté politique forme le point culminant de l'*Esprit des Lois*.

Montesquieu a donné une double définition de la liberté en général. Dans un pays où il y a des lois, elle consiste « à faire ce que l'on doit vouloir, à n'être point contraint de faire ce qu'on ne doit pas vouloir[1] ». Et encore « c'est le droit de faire tout ce que les lois permettent[2] ». — De ces définitions il résulte, à première vue, que la notion de liberté n'est pas

1. *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. III (Œuvres, édit. Laboulaye (t. IV, p. 4).
2. *Ibid.*, liv. XI, chap. III (t. IV, p. 4).

coextensive à la notion de souveraineté. C'est bien à tort, dit Montesquieu, que l'on a confondu « le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple[1] ». Et c'est, de même, bien à tort que l'on a voulu faire de la liberté le privilège, sinon le monopole d'une forme de gouvernement, la démocratie. L'explication de cette erreur est que, en démocratie, « le peuple paraît faire à peu près ce qu'il veut[2] ». Mais si ce n'est pas là ce qui constitue la liberté, la démocratie n'est pas « un état libre par nature ». En d'autres termes, et plus généraux, Montesquieu refuse de lier l'idée de liberté à un principe abstrait, comme la souveraineté; il estime que la liberté tient, au contraire, à des conditions concrètes, réelles, positives qu'il va s'efforcer de déterminer. Tel est le lien par lequel, dans l'*Esprit des Lois*, la critique de la notion de souveraineté se rattache à l'exposition de la notion de liberté politique.

Les conditions réelles, positives de la liberté politique sont de deux sortes : les unes ont rapport à la constitution du pays, les autres, à la situation légale du citoyen[3].

Montesquieu traite d'abord des premières. La liberté politique ne se rencontre que dans les « gouvernements modérés[4] », et l'on sait qu'il faut entendre par là les gouvernements qui ne reposent pas sur un principe unique, comme la démocratie ou l'aristocratie, mais qui admettent la combinaison de différents principes[5]. Encore faut-il, même dans un gouvernement modéré, que les dépositaires du pouvoir n'en abusent pas; résultat qui s'obtient sûrement si les pouvoirs se font équilibre, si, « par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir[6] ».

1. *Esprit des Lois*, liv. XI, chap. II (Œuvres, t. IV, p. 3).
2. *Ibid.*, liv. XI, chap. III (t. IV, p. 4).
3. *Ibid.*, liv. XI, chap. I (t. IV, p. 1).
4. *Ibid.*, liv. XI, chap. IV (t. IV, p. 5).
5. *Ibid.*, liv. XI, chap. VI (t. IV, p. 8).
6. *Ibid.*, liv. XI, chap. IV (t. IV p. 5).

Ainsi se trouve introduite la séparation des pouvoirs, qui n'est pas d'ailleurs, chez Montesquieu, une vue de l'esprit, mais une donnée expérimentale, tirée directement de la Constitution d'Angleterre.

Il n'est pas de notre sujet de poursuivre l'analyse de la Constitution anglaise, telle que Montesquieu l'a comprise. Tout ce qu'il faut retenir, c'est que la liberté est, à ses yeux, le produit d'une certaine « disposition des choses », d'un certain aménagement de l'ordre politique, tel qu'aucun des pouvoirs ne soit fondé à dire : « l'État, c'est moi[1] ». Les successeurs, les disciples de Montesquieu développeront cette théorie, qui, avec le temps, prendra rang à son tour, parmi les principes abstraits, les vérités dites incontestables, et réputées d'une application universelle; jusqu'à ce que, par une évolution dans les idées dont nous sommes actuellement les témoins, le dogme nouveau se heurte à une incrédulité renaissante[2].

Revenons à l'autre série des conditions de la liberté politique, à celles qui regardent non plus la Constitution, mais le citoyen. A ce point de vue, la liberté consiste « dans la sûreté, ou dans l'opinion que l'on a de sa sûreté[3] ». Comme la sûreté du citoyen est principalement menacée par les « accusations publiques ou privées[4] », sa liberté dépend, avant tout, de la nature des lois criminelles[5]. Celles-ci sont d'autant meilleures qu'elles frappent moins durement, et que les jugements ont lieu d'après « des règles plus sûres ».

On voit ici s'affirmer, discrètement encore et presque timidement, l'idée des droits des citoyens, dans leur opposition à

1. Montesquieu a relevé cette formule célèbre, et il a vu dans l'idée qu'elle exprime l'une des causes essentielles de la corruption des monarchies, *Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. VI (Œuvres, t. III, p. 309).

2. Voir plus loin, liv. V, chap. I et II.

3. *Esprit des Lois*, liv. XII, chap. I (Œuvres, t. IV, p. 59).

4. *Ibid.*, liv. XII, chap. II (t. IV, p. 61).

5. *Ibid.*, liv. XII, chap. II (t. IV, p. 61).

ceux de l'État[1]. Sans doute, Montesquieu ne fait qu'amorcer, si je puis dire, le mouvement, et il laisse fort à faire à ceux qui viendront après lui. Il se place, en définitive, au point de vue tout pratique de la « sûreté »; et le droit qu'il revendique n'est qu'un intérêt particulièrement respectable. Peu importe : par cela seul qu'il donne à cet intérêt la première place, par cela seul qu'il y subordonne, en partie, la constitution de l'État, Montesquieu mérite d'être rangé au nombre des individualistes.

On aura non pas exposé toute la philosophie politique de Montesquieu, mais signalé une autre direction essentielle de sa pensée, en rappelant le livre de l'*Esprit des lois* qui est consacré à la législation et au législateur[2].

Montesquieu se place ici à l'opposite de ses contemporains. Pour lui, ce n'est pas la législation qui façonne l'âme d'un peuple et ses mœurs; ce sont les mœurs du peuple qui décident de ce que seront les lois. Non pas qu'il n'existe « des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit[3] ». Mais, outre que la loi civile et la loi politique ne sont que des genres d'une espèce « qui enveloppe la nature entière », la loi politique, la loi civile doivent toujours « être propres au peuple pour lequel elles sont faites » et modelées sur l'ensemble des conditions au milieu desquelles vit ce peuple[4]. Ce n'est pas tout : le législateur lui-même est, aux yeux de Montesquieu,

1. Les chapitres XI, XII, XIII du livre XII de l'*Esprit des Lois* contiennent l'affirmation de la liberté de penser, de parler et d'écrire. Il ne faut pas oublier, toutefois, que Montesquieu pose des limites à ces diverses libertés, et ne va pas, par exemple, jusqu'à tolérer la liberté des cultes. « Une religion d'État, tempérée par l'indifférence du grand nombre et l'incrédulité de l'élite, lui semble préférable, au fond, à la concurrence des sectes ». A. Sorel, *Montesquieu* (Collection des grands écrivains, p. 113.)

2. *Esprit des Lois*, liv. XXIX (t. V, p. 379).

3. *Ibid.*, liv. I, chap. I (t. III, p. 91).

4. *Ibid.*, liv. I, chap. III (t. III, p. 99).

un homme comme les autres, qui a des « préjugés, des passions ». Les lois qu'il établit rencontrent toujours ces passions et ces préjugés. « Quelquefois elles passent au travers, et s'y teignent; quelquefois elles y restent, et s'y incorporent[1] ». Et que dire des lois que le législateur a mal conçues, qui sont contraires au but qu'il se proposait en les portant[2]? Il est malaisé, on le voit, de faire plus large la part de l'humanité faillible dans une institution dont Rousseau, après Bossuet, dira qu'elle est « plus qu'humaine » et suppose « le miracle ».

Dernier trait : le législateur simplement homme doit encore se tenir en garde contre l'excès de son principe, quel qu'il soit. « L'esprit de modération » le guidera. « Le bien politique comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites[3] ». Montesquieu insiste sur cette maxime aristotélicienne, la ramène fréquemment dans son discours, et constate, avec une solennité d'accent, assez rare chez lui, qu'il n'a presque fait l'*Esprit des lois* que pour administrer la preuve de cette vérité[4].

La théorie de la législation, celle de la liberté politique battent donc en brèche les maximes traditionnellement reçues du temps de Montesquieu. Il n'a pas tenu à lui que l'histoire des idées politiques ne suivît dès lors un autre cours; que les problèmes précis, positifs, et une méthode propre à les résoudre, ne prissent dans les préoccupations des publicistes la place occupée jusque-là par d'autres recherches, conduites d'après une méthode toute différente. Mais quel que soit, à cet égard, le mérite de l'*Esprit des lois*, il ne nous appartient ici que par

1. *Esprit des Lois*, liv. XXIX, chap. XIX (Œuvres, t. V, p. 414).
2. *Ibid.*, liv. XXIX, chap. IV (t. V, p. 383).
3. *Ibid.*, liv. XXIX, chap. I (t. V, p. 379).
4. « Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver : l'esprit de modération doit être celui du législateur... ». *Ibid.*, liv. XXIX, chap. I (t. V, p. 379).

les éléments d'individualisme qu'il renferme, et que nous avons essayé d'en dégager.

III

« Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs; puis, jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelet de nos politiques : après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment[1] ».

On a reconnu dans ces lignes du *Contrat social* la critique de l'*Esprit des lois*, dans ce « prestige digne de la foire » la substance du célèbre chapitre sur la Constitution d'Angleterre.

Ils font du souverain, dit encore Rousseau, « un être fantastique, formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps, dont l'un n'aurait que des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds et rien de plus[2] ». Voilà pour la théorie des trois pouvoirs. Or il ne se peut concevoir, selon Rousseau, d'erreur plus grave, ni pour ainsi dire, plus sacrilège; car elle attente à la notion de souveraineté, fondement de l'ordre social, qui servant de base à tous les droits, est lui-même « sacré »[3].

Rousseau se propose donc, avant tout, dans le *Contrat social*, de rétablir la vraie notion de souveraineté méconnue, défigurée par Montesquieu. La souveraineté est indivisible[4], ina-

1. *Contrat social*, liv. II, chap. II.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. II.
3. *Ibid.*, liv. I, chap. I.
4. *Ibid.*, liv. II, chap. II.

liénable[1], infaillible[2], absolue[3]. Absolue, elle n'a pas à se limiter elle-même, en se scindant; infaillible, elle n'a pas besoin de « garants » envers les sujets[4]; inaliénable, elle réside en un « être collectif » qui ne peut être représenté que par lui-même[5] »; indivisible, elle comporte bien des « émanations », mais non pas des parties[6]. Ainsi se trouvent éliminées, avec la théorie des trois pouvoirs, la conception d'un aménagement artificiel destiné à procurer la liberté politique, et l'idée de la représentation nationale. La souveraineté, définie dans les termes qui précèdent, appartient à la « personne publique », qui s'est trouvée formée par l'union des personnes particulières[7], le jour où, renonçant à l'état de nature devenu intolérable, les hommes ont conclu entre eux le contrat social.

En effet, trois hypothèses, mais trois seulement, sont possibles pour expliquer les origines de l'association politique. Ou la force[8], ou le décret divin conférant l'empire à quelques êtres privilégiés[9], ou un contrat, dont les clauses « déterminées par la nature même de l'acte » n'ont pas eu besoin d'être formellement énoncées pour être claires, et se réduisent en dernière analyse à une seule : « l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à la communauté[10] ». Rousseau repousse les deux premières hypothèses avec une vigueur de dialectique et une éloquence qui n'ont pas été dépassées. Reste la troisième, dont on va voir les conséquences se développer.

1. *Contrat social*, liv. II, chap. I.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. III.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. IV.
4. *Ibid.*, liv. I, chap. VII.
5. *Ibid.*, liv. II, chap. I.
6. « Les députés du peuple ne sont ni ne peuvent être ses représentants : ils ne sont que ses commissaires ». *Ibid.*, liv. III, chap. XV.
7. *Ibid.*, liv. I, chap. VI.
8. *Ibid.*, liv. I, chap. III.
9. *Ibid.*, liv. I, chap. II.
10. *Ibid.* liv. I, chap. V et VI.

Le contrat substitue aux personnes des contractants une « personne publique ». Cette personne s'appelait autrefois *cité*. Elle s'appelle aujourd'hui, dit Rousseau, *République* ou *Corps politique*. Le corps politique lui-même est appelé par ses membres « *Etat* » quand il est « passif », et « *souverain* » quand il est « actif[1] ». L'État est donc, pour Rousseau, le corps politique dans son entier, le peuple « en tant qu'il est un peuple », et non une « multitude[2] ». C'est aussi le peuple qui, considéré comme « actif », est le souverain. En rapprochant ces définitions, l'on comprend ce jugement des critiques et des historiens[3] : Rousseau n'a fait que transférer la souveraineté du prince au peuple il a convié le peuple à s'approprier le mot célèbre : « l'État, c'est moi ».

Exact en ce qu'il dit, ce jugement ne fait pas ressortir une nouveauté, qui est pourtant considérable. Du moment que l'État, c'est tout le monde, les sacrifices que je consens à l'État, les obligations que je me reconnais envers lui, sont, à un certain point de vue, des sacrifices et des obligations de moi-même à moi-même; si bien qu'au moment où je parais le plus asservi à l'État, je suis encore, en un sens, indépendant. Cette indépendance, Rousseau l'atteste lorsqu'il revendique pour le citoyen, comme le premier des droits, le droit à la liberté, et lui interdit de s'aliéner à un maître, de consentir à son esclavage[4]. Il est vrai que le principe une fois posé, Rousseau tourne un peu court sur les applications. Préoccupé de sauvegarder la souveraineté dans sa plénitude, il manque à

1. *Contrat social*, liv. I, chap. VI.

2. *Ibid.*, liv. I, chap. V. — Ces expressions sont celles de Bossuet et de Hobbes; soit que Bossuet les ait empruntées, comme on l'a soutenu, avec quelques-unes des idées de sa *Politique*, à Hobbes lui-même (G. LANSON, *Bossuet*), soit plutôt, comme nous le pensons, que Bossuet et Hobbes aient parlé, chacun pour son compte, la langue politique du temps.

3. Cf. notamment TAINE, *Origines de la France contemporaine, l'Ancien Régime*, p. 321, et A. SOREL, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 108).

4. *Contrat social*, liv. I, chap. IV.

bien marquer, tout en reconnaissant qu'elles existent et doivent exister, les bornes du pouvoir souverain[1]. Le citoyen paraît être livré, chez lui, à l'omnipotence de l'État, et c'est peu de dire qu'il paraît l'être, dans un système où la vie elle-même est qualifiée de « don conditionnel de l'État[2] ». Mais il ne faut pas oublier qu'étant moi-même l'État, pour la part qui me revient, ma sujétion, si on la compare à celle du sujet envers le monarque, sous un régime despotique, est encore indépendance.

Outre qu'il crée l'association politique, et assure par là même aux hommes un certain nombre d'avantages dont ils étaient privés dans l'état de nature, le contrat social ouvre pour eux la sphère du droit et de la moralité[3].

La sphère du droit, car aux inégalités que la nature a mises entre les hommes, il substitue « une égalité de convention[4] ». La sphère de la moralité, car l'individu qui, dans l'état de nature, ne songeait qu'à lui-même et s'abandonnait à l'impulsion physique, est obligé désormais de « consulter sa raison[5] ». Aussi « ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent[6] ». A tous ces bienfaits de l'état civil, il faut joindre la prise de possession de la « liberté morale », que Rousseau définit heureusement « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite[7] ». Il n'insiste pas, d'ailleurs, et se reproche même d'en avoir trop dit sur l'acception philosophique du mot liberté, qui n'est pas de son sujet. Mais il avait jeté là un germe fécond. Il ne

1. *Contrat social*, liv. II, chap. IV.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. V.
3. *Ibid.*, liv. I, chap. IX.
4. *Ibid.*, liv. I, chap. IX.
5. *Ibid.*, liv. I, chap. VIII.
6. *Ibid.*, liv. I, chap. VIII.
7. *Ibid.*, liv. I, chap. VIII.

faudrait pas croire, en effet, qu'en cherchant dans l'association politique l'origine du droit, Rousseau nous ramène soit à la doctrine de Bossuet, soit à celle de Hobbes. C'est uniquement parce qu'elle révèle à l'homme sa raison et sa liberté, que l'association politique fonde le droit. Liberté, raison, ce sont là les éléments qui constitueront pour Kant la personnalité morale. Rousseau fournit donc à Kant le point de départ de sa doctrine du droit, et le peu qu'il dit lui-même à ce sujet n'est pas un souvenir du passé, mais une anticipation sur l'avenir.

Notons aussi le mot de « justice[1] », que Rousseau emploie à côté des mots « droit » et « moralité ». L'association civile oblige l'homme à être juste. C'est un mot que relèveront plus tard les écoles socialistes, et dont elles tireront des conséquences que Rousseau n'en a pas tirées. Il est ici simplement l'écho des philosophes grecs, qui, tout en reconnaissant des lois « non écrites » antérieures aux lois humaines — Rousseau admet également que le juste et l'injuste sont tels « par nature » — subordonnaient la morale à la politique, et jugaient que la cité fonde les obligations de ses membres.

C'est encore à la pensée des anciens que Rousseau se conforme, lorsqu'il établit la nécessité d'une « profession de foi civile », que le citoyen ne peut refuser de souscrire sans s'exposer au bannissement, ni trahir, une fois qu'il l'a jurée, sans mériter la mort[2]. On reconnaît là la notion de « l'unité morale de la vie humaine », que le christianisme a brisée en distinguant le pouvoir spirituel du pouvoir temporel. Sans cette unité, il n'est pas, selon Rousseau, de société viable, ni de

1. *Contrat social*, liv. I, chap. VIII : « Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la *justice* à l'instinct... ».
2. *Ibid.*, liv. IV, chap. VIII.

bonne « politie »[1]. Hobbes seul a bien vu le mal et le remede. Seul, il a voulu « réunir les deux têtes de l'aigle[2] ».

Tout le chapitre du *Contrat social* intitulé : *De la religion civile*[3], chapitre qui a exercé tant d'influence sur l'histoire de la Révolution française, tient dans cette formule, où respire le pur esprit de la cité antique. C'est parce que Rousseau est, à cet égard, un ancien qu'il est injuste de lui adresser cette objection banale : il parle magnifiquement de la liberté, après quoi, il donne à l'État un pouvoir exorbitant jusque sur la conscience du citoyen. La liberté à laquelle Rousseau s'attache, c'est la participation à la souveraineté, c'est, selon la lumineuse distinction de Benjamin Constant, la liberté à l'antique, si différente de la liberté à la moderne[4].

De même enfin pour la théorie du législateur. Le législateur est le guide de la « volonté générale » dont les lois sont l'expression. Toujours infailliblement juste en ce qu'elle déclare, la volonté générale a besoin d'être éclairée avant qu'elle ne prononce. Telle est la « mission » du législateur. Il faut, pour remplir cette mission, être inaccessible aux passions humaines, et cependant les comprendre; il faut connaître la nature humaine, et n'en point partager les faiblesses; il faut, en un mot, être « un Dieu[5] ». L'ordre civil rompt avec celui de la nature.

On voit ici s'accuser le différend fondamental de Rousseau et de Montesquieu : celui-ci réintègre l'homme dans la nature, et celui-là l'en sépare de nouveau; il en fait de nouveau, selon le mot de Spinoza, « un empire dans un empire ». Qu'est-ce que l'individu dans l'état de nature? « Un tout parfait

1. *Contrat social*, liv. I, chap. IV.
2. *Ibid.*, liv. IV, chap. VIII.
3. *Ibid.*, liv. IV, chap. VIII.
4. Voir plus loin, liv. III, chap. II.
5. *Contrat social*, liv. II, chap. VII.

et solitaire ». Que devient-il, grâce à la société, grâce à la loi? Une partie d'un tout plus vaste, dont il reçoit alors une vie nouvelle. A l'existence « physique et indépendante » que nous tenons de la nature, succède « l'existence partielle et morale » que la loi nous fait. C'est une seconde naissance, au pied de la lettre. Il faut mourir à la nature pour renaître à l'État[1]. Et l'auteur de cette seconde naissance, c'est le législateur.

Quelle contradiction! Dans le temps même où il accomplit cette tâche surhumaine, le législateur n'a pas d'autorité définie, pas de place régulière et normale dans la cité. Il n'est ni souverain, ni magistrat; il n'est rien, et il peut tout. Joignez à cela que cet être extraordinaire, pour ne pas dire surnaturel, parle aux hommes et doit leur parler un langage qu'ils ne sauraient entendre. Pour que le législateur fût compris, il faudrait que « l'esprit social », qui doit être l'ouvrage des lois, en précédât l'établissement; que les hommes fussent, avant les lois, ce qu'ils doivent devenir par elles[2]. Aussi s'explique-t-on sans peine le recours des législateurs anciens à l'autorité du ciel[3]. Quand on songe à ces difficultés, et à d'autres encore, complaisamment énumérées, on se demande s'il existe dans le monde moderne des peuples capables de législation? Un seul, répond Rousseau : la Corse[4].

L'un des caractères originaux du *Contrat social* est précisément ce qu'on pourrait appeler le fanatisme logique. Rousseau déclare inaccessible son idéal politique au moment même où

1. « Il faut en un mot qu'il (le législateur) ôte à l'homme ses forces propres, pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus *ces forces naturelles sont mortes et anéanties*, plus les acquises sont grandes et durables.... » *Contrat social*, liv. II, chap. VII.

2. *Ibid.*, liv. II, chap. VII.

3. *Ibid.*, liv. II, chap. VII.

4. *Ibid.* liv. II, chap. X.

il le formule. Le législateur est au-dessus de l'humanité[1]. La législation est une œuvre qui requiert, pour s'accomplir, des circonstances si rares qu'elles sont presque hors de la vraisemblance. L'État modèle n'est ni grand ni petit, si exactement proportionné quant à son étendue, et calculé quant à sa population, qu'il ne se rencontre guère sur la carte d'Europe[2]. Seul, le gouvernement démocratique est rationnel, seul il peut s'instituer d'une manière conforme aux principes. Mais que de conditions il suppose, difficiles ou peut-être même impossibles à remplir! « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais[3]. » C'est le procédé de raisonnement qui conduit les stoïciens à dire que le sage n'existe pas, et Kant, à soutenir qu'aucune action vraiment bonne n'a jamais été accomplie sur la terre.

On le voit : Rousseau n'a pas seulement transféré du prince au peuple la souveraineté et nous étions fondés à dire, tout à l'heure, que ce jugement sommaire est au moins incomplet. Rousseau a, en outre, renoué le lien entre la politique et la morale, non pas en subordonnant, comme d'Holbach, la politique à la morale, mais en subordonnant, comme les philosophes de l'antiquité, la morale à la politique. Ainsi apparaissent de nouveau les relations qui existent, mais que les théoriciens de la monarchie administrative et absolue ont ignorées, entre l'idée d'État et les idées de Droit, de Justice. L'idéalisme se substitue au réalisme de l'ancien régime. L'ancien régime n'a eu en vue que la puissance de l'État : Rousseau veut, sans doute, que l'État soit fort, mais il veut aussi que

1. « La grande âme du législateur est *le vrai miracle* qui doit *prouver sa mission*. » *Contrat social*, liv. II, chap. VII.
2. *Ibid.*, liv. III, chap. XV.
3. *Ibid.*, liv. III, chap. IV.

l'État soit juste. La riche complexité de sa pensée admet des éléments multiples, qui, en se dissociant, donneront ouverture à des conceptions très diverses.

Si le socialisme a quelques-unes de ses origines dans Rousseau, l'individualisme lui doit davantage, puisqu'il a, tout ensemble, propagé l'idée de l'égalité politique dans la commune souveraineté, travaillé à l'élévation des membres de la société civile et politique, et jeté les bases de la philosophie du droit [1].

IV

Condorcet continue Rousseau et le complète. Les vues du *Contrat social* sur la souveraineté du peuple, sur le droit naturel, sur l'égalité non des conditions, mais des droits, sur l'égale valeur des personnes morales, sont reprises, et, selon le besoin, précisées ou amplifiées dans l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Comme Rousseau, Condorcet parle de Montesquieu, de sa méthode et de l'esprit qui anime ses travaux, avec un mélange de dédain et d'ironie, où il enveloppe également la Constitution anglaise [2].

1. On n'a pas assez remarqué l'effort accompli par Rousseau, dans le *Contrat social*, pour donner plus de précision à certains termes de la langue politique, employés jusqu'alors avec des acceptions vagues et flottantes. Cet effort le conduit du reste assez souvent à la subtilité. Voir, pour la définition du *Souverain*, liv. I, chap. VI et VII; pour celle de l'*État* (peu suggestive), liv. I, chap. VI, et liv. III, chap. II; pour celle du *Gouvernement*, liv. III, chap. I. — Cf. *Lettres de la Montagne*, 1re partie, lettre V, un passage où Rousseau indique lui-même son intention. Il a, dit-il, voulu, dans le *Contrat social*, « fixer par un sens précis des expressions qu'on laissait avec art incertaines, pour leur donner au besoin telle acception qu'on voulait ». Et il ajoute (*loc. cit.*) : « En général, les chefs des Républiques aiment extrêmement à employer le langage des Monarchies. A la faveur des termes qui semblent consacrés, ils savent amener peu à peu les choses que ces mots signifient ».

2. Voir son jugement sur l'esprit et la méthode historique : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 9e époque éd. Agasse (p. 254).

Montesquieu, oubliant que tous les hommes tiennent, de leur nature même, « des droits égaux », veut mesurer ceux qu'il convient de leur reconnaître à la grandeur du territoire, à la « température du climat », au caractère national, etc.... Il veut, en outre, accordant certains privilèges à la naissance, à la profession, créer des « intérêts contraires, des pouvoirs opposés », pour les mettre ensuite en équilibre. Mais c'est là une « politique astucieuse et fausse ».

Précisément parce que cet esprit y règne, la Constitution anglaise paraît à Condorcet « servile et vénale[1] ». C'est une Constitution « à demi libre[2] », qui ne consacre pas l'égalité politique. Là, en effet, où « le droit positif est inégalement réparti[3] », il ne saurait y avoir de liberté véritable. De même, là où la considération de l'intérêt remplace celle du droit. On admire les services rendus par l'aristocratie anglaise, identifiant ses intérêts avec ceux du peuple dans la résistance au pouvoir royal. Condorcet est d'avis, au contraire, que la destruction de l'aristocratie française compense, et au delà, pour le peuple, la perte de certains « droits », et qu'en abaissant, en ruinant la noblesse, la royauté a rendu un service signalé à la nation[4]. L'identité des intérêts n'est « qu'un faible et hypocrite supplément à l'égalité des droits[5] ». Une Constitution vraiment libre doit attribuer au peuple la souveraineté et reposer sur une notion du droit pure de tout alliage avec l'intérêt. C'est le cas de la Constitution française, et la raison de sa supériorité éclatante sur la Constitution anglaise, comme sur les Constitutions américaines[6].

La consécration des droits naturels, la paisible jouissance des

1 *Esquisse*, 10e époque, p. 338.
2. *Ibid.*, 9e époque, p. 281 et 340.
3. *Ibid.*, 9e époque, p. 238.
4. *Ibid.*, 9e époque, p. 239-40.
5. *Ibid.*, 9e époque, p. 281.
6. *Ibid.*, 9e époque, p. 278.

droits naturels, telle est « la seule politique utile ». — « L'art social » ne servirait de rien, s'il ne servait à « garantir la conservation de ces droits avec la plus entière égalité, et dans la plus grande étendue[1] ». La souveraineté du peuple est la loi même de toute société qui veut jouir de l'égalité. La majorité des suffrages exprime la souveraineté du peuple. Le citoyen consent d'avance à se lier au vœu de la majorité, mais à une condition : c'est que jamais la majorité « ne blesse les droits individuels après les avoir reconnus[2] ».

Nous verrons plus loin, quand nous étudierons les relations de l'État avec l'individu, telles que les individualistes du XVIIIe siècle les ont comprises, que Condorcet ne se borne pas à réclamer théoriquement le respect des droits naturels, mais qu'il invite, en outre, la société à en assurer à tous ses membres, dans la pratique, la jouissance réelle. Je voulais simplement montrer ici, dans l'auteur de l'*Esquisse*, l'apologiste déterminé du droit naturel. Il ne lui a manqué, comme à Rousseau, que de pousser plus avant, d'atteindre la racine métaphysique de son principe, — quoiqu'il ait eu, et même exprimé d'une manière remarquable — le sentiment de la relation qui existe entre la métaphysique et les problèmes de la vie sociale et politique. Comme Rousseau, il s'arrête au seuil de cette philosophie du droit que Kant et Fichte devaient fonder.

Kant, lui aussi, part de l'hypothèse d'un *état de nature* auquel succède non pas l'état *social*, car la société, sous la forme de la famille, est elle-même naturelle au premier chef, mais l'état *civil*[3]. Au reste, Kant ne s'attache pas à caractériser l'état de nature. Qu'importe s'il a été un état de paix et d'innocence, ou un état de guerre et d'injustice? Il a été, en tout cas, « un état

1. *Esquisse*, 9e époque, p. 240.
2. *Ibid.*, 9e époque, p. 240.
3. *Doctrine du Droit*, 1re partie, chap. III, § 41 (trad. Barni, p. 158).

privé de toute garantie légale[1] ». Et si les hommes l'ont quitté, ce n'est pas seulement l'intérêt qui les y poussait : le devoir aussi les y contraignait, le devoir d'assurer le respect du droit naturel, et d'entourer ce droit des garanties convenables.

Il existe donc, selon Kant, un droit naturel, antérieur à l'organisation de la société civile, et dont celle-ci a non seulement pour effet ou pour objet, mais pour obligation, d'assurer l'exercice[2]. Remarquez que Kant complète ici Rousseau. Chez l'auteur du *Contrat social*, le passage de l'état de nature à l'état de société est, en quelque sorte, contingent, fortuit. Il a eu lieu, et les hommes s'en sont bien trouvés. Mais il aurait pu ne pas avoir lieu; et à l'extrême rigueur, on conçoit que le contrat social soit rompu, que l'état de nature réapparaisse. Pour Kant, l'idée de la rupture éventuelle du contrat social est moralement insoutenable. La rupture ne saurait se produire sans qu'un devoir précis fût violé.

Kant ne se borne pas à expliquer mieux que n'a fait Rousseau le passage de l'état de nature à l'état social : il approfondit davantage la notion même du droit naturel. Il en découvre le principe : la liberté.

Le droit « unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme », c'est le droit de s'appartenir, le droit d'être son maître, « la liberté[3] ». La liberté est à la fois la tige du droit et celle de la morale; la morale en règle l'usage interne; le droit, l'usage externe. Chaque liberté étant inviolable à toutes les autres, se trouve armée à l'égard des autres de la faculté de les contraindre au respect d'elle-même. D'où, cette définition du droit, qui marque bien la différence entre l'ordre proprement moral et l'ordre juridique : le droit,

1. *Doctrine du droit*, 2e partie, 1re sect., § 44 (Barni, p. 167).
2. *Ibid.*, Appendice à l'Introduction (Barni, p. 55).
3. *Ibid.*, Appendice à l'Introduction (Barni, p. 55).

c'est « la possibilité d'une contrainte générale et réciproque, s'accordant, suivant les lois universelles, avec la liberté de chacun[1] ».

Ainsi s'achève, dans l'œuvre de Kant, la théorie du droit naturel, tel que les modernes l'ont conçu. Dégagé par Grotius de la théologie, par Thomasius de la morale, le droit naturel en avait été de nouveau rapproché par Leibniz et par Wolf non sans péril et sans dommage pour la liberté dans l'ordre politique. Kant remet la liberté à son rang : opération capitale, car là est le nœud vital de tout individualisme, là, le point de partage entre les théories de l'État qui se proposent pour fin le règne du droit et celles qui confèrent à l'État soit une charge de police, soit une mission providentielle à l'égard des citoyens.

Kant a pu être accusé de transiger dans la pratique avec la rigueur de la théorie. Il n'en a pas moins donné la formule même, par opposition à l'État de police, de ce que Bluntschli appelle « l'État de droit[2] », formule plus achevée que celle de Rousseau et de Condorcet, moins paradoxale que celle de Fichte.

Le formalisme politique de Kant est aussi rigide que son formalisme moral ; et tous deux s'expliquent par des raisons analogues. De même qu'il veut réagir, en morale, contre la part excessive faite de son temps au sentiment, de même il veut réagir en politique contre la part excessive faite à la puissance publique dans la vie des citoyens, contre l'abus du gouvernement paternel[3]. En stricte logique, l'État tel qu'il le comprend n'a qu'un rôle : le rôle d'une sentinelle, chargée de monter la garde autour des droits de l'individu, pour empêcher qu'on y porte atteinte.

1. *Doctrine du Droit*, Introduction, § E (Barni, p. 46).
2. L'antithèse du *Rechtstaat* et du *Politzeistaat* est, d'ailleurs, d'un usage courant en Allemagne.
3. *Doctrine du Droit*, 2e partie, 1re sect., § 49 (Barni, p. 174).

Mais revenons au détail de la théorie de Kant. La formation de la société civile entraîne le passage du *droit privé* au *droit public*[1]. Les individus, isolés jusqu'alors, forment désormais un peuple, et l'État (*civitas*) n'est autre chose que « le tout par rapport à ses propres membres[2] ». Kant a grand soin de marquer la nature toute rationnelle et *a priori* de sa recherche. L'État qu'il a en vue n'est pas tel État déterminé, l'État prussien, par exemple : c'est l'État idéal, l'État « tel qu'on conçoit qu'il doit être suivant les purs principes du droit[3] ».

L'acte par lequel le peuple se forme en État, ou, plutôt, « la simple idée de cet acte », qui permet de le concevoir comme légitime, « est le contrat originaire en vertu duquel tous, dans le peuple, déposent leur liberté extérieure, pour la reprendre aussitôt comme membres d'une République[4] ». C'est la formule même de Rousseau, avec cette différence que Kant n'admet pas qu'en entrant dans l'État l'individu fasse aucun sacrifice. Il n'aliène pas une portion de sa liberté pour jouir plus sûrement du reste : il renonce à « la liberté sauvage et déréglée » pour « retrouver sa liberté intacte dans une dépendance légale, dans un état juridique[5] ».

Voici maintenant la part d'influence des théories de Montesquieu : « Tout État renferme en soi trois pouvoirs ». Mais avec un correctif : les trois pouvoirs ne sont pas égaux. L'un, le pouvoir législatif, est souverain. Il ne peut appartenir qu'à « la volonté collective du peuple », au suffrage des citoyens. Le pouvoir exécutif est « soumis à la loi, obligé par elle[6] ». Il peut même être déposé par le pouvoir législatif, le véritable souverain. Quant au pouvoir judiciaire, il est institué par le

1. *Doctrine du Droit.*, 2e partie, 1re sect., § 43 (Barni, p. 165).
2. *Ibid.*, 2e partie, 1re sect., § 43 (Barni, p. 165).
3. *Ibid.*, 2e partie, 1re sect., § 44 (Barni, p. 168).
4. *Ibid.*, 2e partie, 1re sect., § 47 (Barni, p. 172).
5. *Ibid.*, 2e partie, 1re sect., § 47 (Barni, p. 172).
6. *Ibid.*, 2e partie, 1re sect., § 49 (Barni, p. 174).

pouvoir exécutif[1]. L'accord des trois pouvoirs garantit le « salut de l'État » que Kant définit en termes remarquables, et qui consiste pour lui, non « dans le bien-être et le bonheur des citoyens », résultat auquel on arrive aussi sûrement, et peut-être même plus sûrement avec le despotisme, mais dans le triomphe du droit et de la liberté[2].

Le logicien s'est donné jusqu'ici carrière : mais Kant est un homme de son temps et de son pays, qui a été très frappé du spectacle que lui a offert le gouvernement prussien, très frappé aussi des excès de la Révolution française. De là, d'étranges restrictions apportées aux principes posés, et des interprétations plus étranges encore ajoutées à quelques-unes des formules que nous avons citées.

Kant proclame la souveraineté du peuple, et le droit des citoyens à l'exprimer par leur suffrage : mais il refuse au peuple le droit de discuter sinon les actes, du moins l'origine du pouvoir établi[3]. Il n'assigne au chef de l'État, au « régent », que des droits sur ses sujets, point de devoirs[4], et il n'autorise pas — on devine sous l'influence de quels souvenirs — le peuple à punir le chef d'État qui aura manqué à ses obligations[5]. Il condamne le droit à l'insurrection, et n'admet que la résistance légale, et en quelque sorte, négative[6]. Enfin,

1. *Doctrine du Droit*, 2e partie, 1re sect., § 49 (Barni, p. 175).

2. « Il ne faut pas entendre par là le bien-être et le bonheur des citoyens, car il est très possible que, comme le prétend Rousseau, dans l'état de nature, ou encore dans un gouvernement despotique, on arrive beaucoup plus sûrement et commodément à ce but; mais je veux parler de cet état de choses où la constitution s'accorde le plus possible avec les principes du droit, et qui est comme le but auquel la raison, par un impératif catégorique, nous fait un devoir de tendre ». *Ibid.*, 2e partie, 1re sect., § 49 (Barni, p. 176).

3. *Ibid.*, 2e partie, Remarque générale A (Barni, p. 177 et suiv.).

4. *Ibid.*, *loc. cit.* (Barni, p. 178). — Cf. l'écrit intitulé *De ce proverbe : Cela peut être bon en théorie, etc.* (Barni, p. 357).

5. *Ibid.*, 2e partie, Remarque générale A et E (Barni, p. 181 et 197).

6. *Ibid.*, *loc. cit.* (Barni, p. 178-184).

après avoir avancé que le pouvoir législatif appartient à la volonté collective des citoyens, il donne cette traduction plus que singulière d'un principe pourtant fort clair : le régent doit n'établir en fait de lois que celles qui auraient pu être établies par le peuple[1].

Si je relève ces détails, c'est pour montrer que, chez Kant lui-même, la théorie de l'*Etat de droit* ne se formule pas avec une pureté absolue[2]. L'occasion s'offrira bientôt d'étendre cette remarque à tout le mouvement individualiste du XVIIIe siècle, et d'en tirer les conséquences.

Comment faut-il juger les Révolutions? Un peuple a-t-il le droit d'en faire? Telles sont les questions que Fichte examine dans celui de ses ouvrages où il a porté à ses conséquences ultimes la théorie individualiste de l'État[3]. Pour répondre à ces questions, il est obligé de s'interroger tout d'abord sur le fondement et la nature de la société civile, c'est-à-dire de formuler, à son tour, une théorie de l'État.

Le point de départ de Fichte est le même que celui de Kant et de Rousseau : un contrat non pas réel et historique, mais nécessaire en droit[4]. Sa méthode est aussi la même que celle de Kant et de Rousseau : tout abstraite et *a priori*[5]. Lui aussi, il spécule pour les sociétés qui veulent fonder un État rationnel, orienté vers la justice. Mais il prend soin, dès

1. *Des rapports de la théorie et de la pratique*, in *Doctrine du Droit* (Barni, p. 363).

2. Kant expose cependant une sorte d'idéal du « gouvernement républicain », et considère comme une obligation pour tout gouvernement de tendre à s'en rapprocher. Voir *Doctrine du Droit* (Barni, p. 213-214).

3. *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (1793).

4. *Considérations*, liv. I, chap. I (trad. Barni, p. 100).

5. « Rousseau, que vous ne vous lassez pas d'appeler un rêveur au moment même où ses rêves se réalisent sous vos yeux, eut beaucoup trop de ménagements pour vous, ô empiriques! Ce fut là sa faute ». *Ibid.*, Préface (Barni, p. 87).

l'abord, d'écarter les vues de Rousseau sur la subordination de l'ordre moral à l'ordre politique, subordination qui entraîne celle du citoyen à l'État. La loi civile ne s'étend qu'aux « droits aliénables » de l'homme. Les autres lui échappent [1]. Ils forment le domaine propre de la loi morale. La loi civile, au surplus, n'a d'autorité que parce que « nous nous l'imposons nous-mêmes à nous-mêmes ». Le législateur, c'est « notre volonté, notre résolution, considérée comme durable [2] ». L'autonomie de la volonté, qui est à l'origine de l'ordre moral, se trouve aussi à l'origine de l'ordre politique et juridique. Demander si les citoyens peuvent faire une révolution, c'est demander s'ils jouissent, ou non, d'une volonté autonome ; s'ils peuvent, ou non, former un contrat pour passer de l'état de nature à l'état social : il est évident qu'ils le peuvent [3].

Les objections, tirées des services rendus par le régime que l'on veut modifier, ne valent point. Le citoyen n'est pas, comme on le dit, redevable à l'État d'une multitude de bienfaits. La culture ? Mais elle ne vaut que par l'effort personnel, par la libre acquisition de l'individu [4]. Elle est, en outre, indéfiniment progressive. Or, renoncer à changer la forme de l'État, parce qu'il nous assure une certaine culture, ce serait proclamer du même coup que cette forme de culture ne saurait être dépassée [5]. La propriété ? Mais « nous sommes originairement notre propriété à nous-mêmes », sans que l'État ait à nous en donner la permission ; quant aux choses, qui ne peuvent pas s'appartenir, n'étant pas libres, nous nous les approprions, en tant que moyens adaptés à nos fins. Là encore, l'État n'a point à intervenir, sous peine de s'exposer « à détruire le libre produit

1. *Considérations*, liv. I, chap. I (Barni, p. 103).
2. *Ibid.*, liv. I, chap. I (Barni, p. 102).
3. *Ibid.*, liv. I, chap. I (Barni, p. 106).
4. *Ibid.*, liv. I, chap. I (Barni, p. 111).
5. *Ibid.*, liv. I, chap. I (Barni, p. 127).

d'un agent libre[1] ». On objecte que l'homme ne saurait s'approprier les choses, parce qu'il ne produit pas la matière dont elles sont faites. L'État la produit-il davantage? Et comment aurait-il un droit « que n'a aucun des membres individuels dont il se compose[2] »?

Mais si l'État ne crée pas la propriété, ses lois en consacrent le mode d'acquisition, le mode de transmission. L'homme abstrait et idéal ne tient pas sa propriété de l'État ; mais le citoyen réel tient de l'État quelques-uns de ses titres à la propriété. Non, répond Fichte, car le droit du fils à hériter de son père, le citoyen l'obtient en échange d'un droit naturel aliénable et aliéné : celui « d'hériter de tout mort[3] ». L'individu est donc quitte envers l'État, même quand l'État lui garantit l'héritage paternel.

Quant au contrat d'acquisition, il n'a, pas plus que le droit d'hériter, son fondement dans l'organisation de la société. Le contrat n'est pas autre chose qu'une libre réglementation de tout ce qui n'est pas déterminé par la loi morale. Le champ du contrat civil « est une partie arbitrairement choisie dans le domaine du libre arbitre[4] ». Fichte éclaire sa pensée, suivant son habitude, par une image. Que l'on trace un cercle, dit-il. La surface entière sera le domaine de la conscience. Que dans l'intérieur de ce cercle, on en trace un second, plus petit : il embrassera « le monde visible », le droit naturel. Que l'on en trace un troisième dans l'intérieur du second : « il représente le droit de contrat, compris dans la conscience et le droit naturel ». Enfin, un dernier cercle, à l'intérieur du troisième : c'est le contrat civil, « compris dans le ressort des précédents[5] ». Le

1. *Considérations*, liv. I, chap. III (Barni, p. 145-146).
2. *Ibid.*, liv. I, chap. III (Barni, p. 147).
3. *Ibid.*, liv. I, chap. III (Barni, p. 157).
4. *Ibid.*, liv. I, chap. III (Barni, p. 163).
5. *Ibid.*, liv. I, chap. III (Barni, p 163)

domaine de la conscience enveloppe tout : celui du contrat civil peu de chose. La tendance de l'État, dont le domaine est renfermé dans les limites les plus étroites, est de transgresser ces limites, d'envahir le champ des contrats en général, celui du droit naturel, celui de la conscience[1].

Viennent alors des pages éloquentes où Fichte proteste contre cette tendance, et réduit impitoyablement la part de l'État. Chacun a le droit de sortir de l'État[2], et de former des États dans l'État[3]. Il n'est pas jusqu'aux obligations les plus simples, et en apparence les plus irréductibles de la vie civile, dont l'individu ne puisse s'affranchir par un acte de volonté et d'inspiration libre. On comprend que Fichte ait donné quelque part pour but à tout gouvernement « de rendre le gouvernement superflu[4] ».

Indiquée par Rousseau, fortifiée par Condorcet, la philosophie individualiste du droit a trouvé chez Kant d'abord, puis chez Fichte une expression précise et, à ce qu'il semble, achevée. Tout y est : le droit ramené à la liberté; l'égalité des personnes morales; l'autonomie des membres de la Cité, nouant ou dénouant à leur gré le contrat qui les lie.

V

L'économie politique a eu longtemps pour objet d'enrichir le Prince, comme la science politique a eu pour objet d'accroître sa puissance. De là, on l'a fort bien montré[5], la théorie de la

1. *Considérations*, liv. I. chap. III (Barni, p. 165).
2. *Ibid.*, liv. I, chap. III (Barni, p. 181. — Cf. p. 142).
3. *Ibid.*, liv. I. chap. III (Barni, p. 182).
4. *Leçons sur la Destination du savant et de l'homme de lettres* (trad. franc., p. 32).
5. Espinas, *Histoire des Doctrines économiques* (p. 135 et suiv.).

richesse artificielle, le système mercantile, les abus du crédit public avec Law. Quand apparaît la théorie du despotisme éclairé, qui tient compte, en quelque mesure, de l'intérêt des sujets, l'économie politique, avec Vauban et Boisguilbert, se préoccupe, à son tour, d'introduire la justice dans la répartition de l'impôt[1]. Les Physiocrates détruisent, de leur côté, l'idée de la richesse artificielle; ils montrent qu'elle est essentiellement naturelle, ce qui est la partie durable de leur thèse, et ils ajoutent qu'elle réside exclusivement dans la terre, ce qui en est la partie fragile et caduque.

Avec Smith, qui corrige les Physiocrates en plaçant la source de la richesse dans le travail, l'économie politique ne se préoccupe plus seulement, comme avec Boisguilbert et Vauban, de soulager les individus : elle se préoccupe de les enrichir. Smith a eu, comme il arrive souvent, des prédécesseurs qu'il a éclipsés, et la vérité historique oblige à dire qu'il conclut et résume tout un mouvement de recherches[2], en même temps qu'il en inaugure un autre. Il n'en est pas moins le représentant qualifié et authentique de ce qu'il a nommé lui-même le *Système de la liberté naturelle.*

Si le travail est, comme le pense Adam Smith[3], la vraie, la seule source de la richesse, une nation, c'est-à-dire chacun des membres de cette nation, sera d'autant plus riche, que le travail s'effectuera dans des conditions plus favorables à sa pleine expansion. Or ces conditions se ramènent à une seule : la liberté[4]. Adam Smith le démontre d'abord indirectement, en critiquant les systèmes qui ont mis des entraves à la liberté commerciale et industrielle, système mercantile, système agri-

1. Voir Espinas, *Histoire des Doctrines économiques* (p. 165).
2. *Ibid.* (p. 241 et suiv.).
3. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776).
4. *Recherches* (éd. Guillaumin, t. II, voir tout le 4e livre).

cole. De leur commune impuissance, il conclut à la supériorité du « système simple et facile de la liberté naturelle » qui « vient se présenter de lui-même, et se trouve tout établi[1] ». Smith pose, en termes qui ont été bien souvent repris et développés depuis lors, les bases de ce système.

Un seul mobile y guide les hommes : l'intérêt individuel[2]. Le travailleur n'a pas en vue le bien de la société, mais son propre bénéfice. Et il arrive qu'en le poursuivant, il poursuit, du même coup, le bien commun. « Les soins qu'il se donne pour trouver son avantage personnel le conduisent, dit Smith, naturellement, *ou plutôt nécessairement*, à préférer ce genre d'emploi même qui se trouve être le plus avantageux à la société[3] ».

Il y a donc harmonie préétablie entre l'intérêt collectif et l'intérêt individuel. C'est la grande hypothèse à laquelle se réfèrent tous les penseurs du cycle auquel appartient Adam Smith. Non pas qu'il néglige d'ajouter à son principe une démonstration, tirée des faits. Mais la démonstration vient après coup : le principe a précédé. Smith en donne, d'ailleurs, une expression plus complète. Il existe « un *progrès naturel des choses vers une meilleure condition*[4] ». Et c'est ainsi qu'il a beau se produire des erreurs, des fautes, erreurs de l'administration, fautes des particuliers ; les gouvernements ont beau se livrer à des « folies » ; l'effort « constant, uniforme et jamais interrompu de tout individu pour améliorer son sort » recèle de quoi parer à tous les maux, et de quoi les réparer[5]. L'optimisme de Smith n'admet pas que ce principe puisse être mis en question. Aussi, passe-t-il très vite aux conséquences pratiques.

1. *Recherches* (t. II, p. 338).
2. *Ibid.* (t. II, p. 32).
3. *Ibid.* (t. II, p. 33).
4. *Ibid.* (t. I, p. 429).
5. *Ibid.* (t. I, p. 429).

La première de toutes, c'est évidemment la simplification de la tâche des gouvernements. Si les choses vont d'elles-mêmes au mieux, il faut les y laisser aller, et craindre par-dessus tout d'en entraver la marche. Le souverain, si occupé, au point de vue économique, dans le système agricole ou dans le système mercantile, n'a plus, dans celui de « la liberté naturelle », que trois offices à remplir : défendre la société contre la violence et l'invasion; protéger chaque membre de la société contre l'injustice des autres; enfin, faire ce que les particuliers sont hors d'état de faire eux-mêmes, par leurs propres et seules ressources; ériger, par exemple, les ouvrages publics et les institutions que les particuliers ne sauraient ériger « parce que jamais le profit n'en rembourserait la dépense[1] ». Quand on examine de près ce dernier article, et les commentaires que Smith y a joints, on constate — et nous y serons naturellement conduits tout à l'heure — que rien ne ressemble moins que son système au « nihilisme » gouvernemental ou administratif dont quelques-uns de ses disciples se sont faits les avocats. Mais je n'examine pas encore la façon dont les individualistes du XVIIIe siècle ont compris les rapports de l'individu et de l'État; je note seulement ici les traits généraux qui font d'eux des individualistes, et qui les distinguent ainsi des penseurs qui ont traité les mêmes questions, en se plaçant d'abord ou uniquement au point de vue soit des droits, soit des intérêts de la collectivité ou du prince.

Il est évident que Smith a, pour sa part, donné une impulsion singulièrement vive et féconde aux activités individuelles. Il a eu, en outre, la claire vue de ce résultat, et protesté qu'il ne le regardait pas comme une conséquence fortuite du système, mais comme le *but* à viser. Il insiste, avec complaisance,

1. *Recherches* (t. II, p. 338). — A ces trois fonctions du souverain, Smith ajoute (liv. V, chap. I, sect. 4) certaines dépenses qu'il lui appartient de faire faire « pour le soutien de sa dignité »

sur le surcroît d'énergie que déploiera, et sur le surcroît de valeur que prendra l'individu, quand l'État aura renoncé à le conduire sans cesse par la main, et à étendre sur lui sa tutelle. Quelque opinion que l'on soit conduit à formuler plus tard sur les principes dont Smith s'est inspiré, et surtout sur les conséquences que la plupart de ses disciples ont tirées de ces principes, il faut reconnaître qu'en présence d'une police de l'Europe semblable à celle qui régnait du temps de Smith, cet appel à l'action individuelle, à la responsabilité, à la concurrence même, a été d'un effet prodigieux; et que le « *système de la liberté naturelle* » est l'une des maîtresses pièces de ce mouvement individualiste du XVIIIe siècle, dont il nous reste, après avoir exposé séparément les divers aspects, à ressaisir l'unité intime.

VI

L'individualisme des pionniers de la révolution d'Amérique ne ressemble pas à celui de Montesquieu, qui ne ressemble pas davantage à celui de Rousseau ou de Condorcet, de Kant ou de Fichte. L'individualisme d'Adam Smith ressemble moins encore à tous les autres réunis. Et je sens bien tout ce que l'on pourrait objecter, si j'essayais d'établir entre ces diverses formes de l'individualisme une solidarité trop étroite; si je me risquais à indiquer des filiations, des rapports historiques; si je composais un bloc factice et indivisible. Il n'empêche que ces écrivains, ces penseurs, ces hommes d'action se trouvent avoir travaillé, sans s'être donné le mot, à une tâche commune et identique; et que l'on prêterait le flanc à des objections tout aussi graves, peut-être plus graves encore, en méconnaissant les rapports qu'ils soutiennent entre eux.

W. Penn et les compagnons de ses travaux revendiquent l'au-

tonomie de la croyance personnelle; Montesquieu la libre et sûre jouissance, pour l'individu, de ses biens et de sa personne. Rousseau et Condorcet veulent que le citoyen participe personnellement, par un acte de son vouloir, à la création de l'État. Kant et Fichte lui révèlent, et à l'homme même, l'essence de son droit. Smith libère l'activité de chaque travailleur des contraintes qui ont si longtemps pesé sur elle. Mais en poursuivant des objets si différents, par des voies si différentes, et pour des raisons souvent si étrangères les unes aux autres, ils se trouvent tous appliquer un principe identique, et aboutir à un même résultat. Ce résultat, c'est l'affranchissement aussi complet que possible de la personne humaine, sa libération par rapport aux servitudes intérieures ou extérieures, civiles ou morales. Ce principe, c'est la foi dans la valeur absolue, dans l'inimitable originalité du vouloir humain.

Grâce à l'effort combiné des doctrines que nous venons de passer en revue, une idée, longtemps ignorée, surgit tout à coup sous la plus pleine et la plus chaude lumière. Chaque individu est révélé à tous les autres dans la majesté de son droit : droit de croire, droit de se mouvoir et de posséder, droit de se prononcer sur les choses de la cité, droit de produire et d'échanger, droit de se développer dans tous les sens, d'atteindre à son maximum d'énergie physique, de valeur économique, de culture intellectuelle et morale. Surtout, peut-on dire, de culture : il est remarquable que l'inégalité des conditions matérielles préoccupe peu les individualistes. Le bonheur tel que le conçoivent les philosophes du XVIIIe siècle est fait principalement de simplicité, de retenue et de modestie dans les désirs : en le proposant pour fin à l'activité de l'homme, ils n'allument pas chez lui le rêve brutal de la jouissance à tout prix et sans mesure.

Il y a plus : tous ces écrivains, tous ces penseurs, tous ces hommes d'action raisonnent et agissent *comme si* le but qu'ils visent était consciemment visé par tous leurs contemporains. Ils prêtent aux autres le seul souci qui les anime. Ils les supposent jaloux, au même degré, d'assurer la pleine expansion de leur individualité. Ils ne mettent pas en doute que tel soit l'objet de l'aspiration générale. Lorsque Kant trace les linéaments de l'État idéal, il fait observer que ses vues, sans s'appliquer à aucun pays en particulier, peuvent et doivent servir de règle « à toute association réelle voulant former un État », et il est convaincu que toutes les « associations réelles » cherchent effectivement à « former un État ». Si c'est la croyance de Kant, c'est à plus forte raison celle de Rousseau.

En sorte que les propagateurs de l'individualisme au XVIIIe siècle ne se sont pas seulement appuyés à des principes communs ; ils n'ont pas seulement travaillé à une œuvre commune : ils ont eu, en outre, la commune conviction que le monde était en travail d'une société nouvelle, où la haute doctrine dont ils disaient les exigences, allait régner et resplendir. De là, le ton de confiance et d'enthousiasme qui fait vivre leurs écrits.

Et ils ne se sont pas absolument trompés, puisque la Révolution française s'est produite, qui, sans transformer de fond en comble la société, sans susciter un monde absolument conforme au vœu de ses précurseurs, a pourtant propagé dans un très grand nombre de pays, des conséquences d'une portée singulière et d'une nouveauté que l'on oublie trop à distance.

S'il fallait, au surplus, corroborer par un argument nouveau ceux dont je m'autorisais tout à l'heure pour rassembler en un faisceau des éléments si divers, pour parler de l'individualisme au XVIIIe siècle comme d'un tout, je trouverais cet argument dans le fait même que la Révolution a eu lieu. L'idée

de former ce faisceau n'est pas le rêve d'un philosophe, spéculant dans son cabinet, et pétrissant à sa guise la matière ductile du passé. Il y a eu, dans la vie du monde moderne, une heure où cette idée a été spontanément réalisée, par des hommes vivants, réalisée à travers des obstacles sans nombre, à travers la flamme et le sang. La Révolution française, j'essayerai de le montrer plus loin, s'est inspirée à la fois d'Adam Smith, de Kant, de Condorcet, de Rousseau, de Montesquieu, des Américains. Elle a mis au creuset tous ces éléments, et elle en a formé la société nouvelle, dont l'individualisme est le principe. Il y a, par delà les doctrines particulières, une *idée individualiste* — celle même dont les lignes qui précèdent ont eu pour objet de démêler l'essence — puisqu'il s'est produit un événement historique, mémorable entre tous, qui ne s'interprète ni ne s'explique sans le secours de cette idée.

Il est possible d'aller plus loin. Il est possible de déterminer avec plus de précision les caractères communs des diverses doctrines que nous venons d'étudier, les caractères qui les rapprochent et les font se pénétrer les unes les autres, malgré tant de différences, et si importantes.

Quelques vues identiques chez tous dominent l'effort en ordre dispersé auquel ils se sont livrés. Ces vues se retrouvent aussi bien chez un Montesquieu, malgré l'attention qu'il accorde à une méthode plus positive, que chez un Adam Smith, malgré la nature plus pragmatique de ses recherches; que chez un Fichte ou un Condorcet, un Kant ou un Rousseau. Elles ont, d'ailleurs, été relevées bien des fois, d'ordinaire dans une intention critique, comme constituant ce que l'on a nommé soit l'esprit classique et simpliste du XVIIIe siècle, soit l'a priorisme moral, juridique et politique de la Révolution française : l'homme, conçu comme étant partout le même, non pas

dans les accidents de sa structure physique, ni dans les singularités de son histoire locale; mais dans le fond de sa nature mentale et morale, et, restriction essentielle, quoique rarement faite, à le supposer instruit de la philosophie la plus récente, disposé, dès qu'il la connaît, à s'en inspirer dans la pratique de la vie; la spéculation philosophique d'autre part, conçue comme ayant une portée, une valeur absolues, et capable de produire, dans toutes les sociétés progressives, des effets identiques; un optimisme sans limites : la nature est bonne, c'est l'éducation qui la gâte, et la police des États, le monde va de lui-même à la condition la meilleure possible, il ne bronche ou ne s'égare qu'à cause des précautions malavisées, des entraves nuisibles qu'on lui impose; enfin, une foi ardente dans le progrès, l'entière conviction qu'il est impossible de présenter aux hommes l'image d'une société rationnelle sans les enflammer aussitôt du désir ardent d'y pénétrer.

Mais ici, nouvelle et capitale restriction. Les théoriciens du progrès, au XVIIIe siècle, ne s'en forment pas l'idée qui a fini par prévaloir au XIXe, sous l'influence de causes que nous aurons à marquer[1]. Ils ne croient pas au progrès mécanique, extérieur à l'homme, qui l'emporte malgré lui, comme la vague roule une épave. Le progrès, tel que Condorcet et Kant le conçoivent, est fait d'efforts humains, pénétré de moralité. Il ne promet, d'ailleurs, pas tant l'amélioration indéfinie de l'habitat, que la fin des luttes et des injustices dont l'humanité a trop longtemps souffert par sa propre faute. La forme la plus précise que l'idée du progrès revête aux yeux de ces penseurs, c'est encore la paix universelle et définitive entre les peuples, l'extension à toutes les relations humaines des principes du droit.

Cosmopolitisme et progrès, optimisme et théorie de l'homme

1. M. Renouvier a mis ce point en pleine lumière dans une série d'études sur l'histoire de l'idée de progrès. Voir plus loin, notre liv. V, chap. III.

abstrait disposé à former une société rationnelle, ce n'est pas encore toute la philosophie commune aux individualistes du XVIIIe siècle : il y faut ajouter une absolue confiance dans la raison, dans la volonté de l'homme. Tous au fond, ils sont d'accord — et cela est trop évident pour qu'on y insiste, mais on verra bientôt que cela était indispensable à rappeler, — tous ils sont d'accord pour admettre que, si l'esprit s'interroge suivant une certaine méthode sur la nature et les fins de l'homme et de la société; s'il écarte les préjugés qui peuvent obscurcir et fausser son jugement; s'il répond avec sincérité, il fera partout la même réponse. Tous ils sont d'accord pour admettre que l'homme est capable de réaliser les fins à lui révélées par sa conscience, et que, pour lui en fournir les moyens, il suffit de jeter à bas l'édifice compliqué des routines, des abus et des erreurs. C'est en ce sens et pour ce motif que les individualistes, à la différence des théoriciens du despotisme éclairé, sont de grands et de vrais révolutionnaires

VII

Les historiens ont prouvé que la Révolution française a eu de lointaines et continues préparations. La révolution dans les idées, qui a précédé la révolution dans les faits, possède aussi les siennes. L'individualisme du XVIIIe siècle est le point de rencontre de deux grandes influences, et comme l'efflorescence d'un double germe déposé dans la conscience humaine par le cartésianisme, et par l'Évangile. Il n'est pas hors de notre sujet de relever les traces et d'apporter les preuves de la combinaison de ces deux éléments dans l'esprit ou la méthode des écrivains qui nous occupent.

L'influence cartésienne est répandue dans l'air que respirent

les hommes d'alors, plus puissante sur eux, bien qu'ils raillent volontiers la physique et la métaphysique de Descartes, et se recommandent de Bacon, de Locke et de Condillac[1], qu'elle ne l'a été sur d'autres esprits, longtemps réputés les disciples littéraires du *Discours de la Méthode*. C'est là un point acquis désormais, et qui renouvelle heureusement des formules toutes faites, des jugements convenus[2]. « L'esprit classique » dans lequel M. Taine a vu, après Tocqueville[3], l'un des facteurs essentiels de la Révolution, est, au premier chef, de son vrai nom, l'esprit cartésien. Nul n'y échappe, et Montesquieu lui-même, qui paraît en être le plus éloigné, en porte l'empreinte visible[4] : les hommes de la Révolution ne s'y sont pas trompés[5]. — La croyance à la perfectibilité indéfinie, également commune à tous les penseurs d'alors, mais particulièrement développée chez un Turgot, un Condorcet, un Kant, est une croyance d'origine cartésienne. — Quand les Physiocrates attestent, et quand l'un d'eux s'efforce à pénétrer « l'ordre essentiel des sociétés », ils posent en principe que cet ordre n'a rien d'arbitraire, qu'il résulte de la nature des choses, et qu'on en juge par « l'évidence ». C'est le critérium même de Descartes[6].

1. L'influence de Descartes sur la science française, à la fin du XVIIIe siècle, a été justement notée par PICAVET, *Les Idéologues*. Voir, notamment, l'étude sur Cabanis.

2. Voir BRUNETIÈRE, *Études sur le XVIIe siècle*, Cartésiens et Jansénistes.

3. TOCQUEVILLE, *l'Ancien Régime et la Révolution* (p. 239-240).

4. Voir dans *Philosophische Monatshefte* (oct. 1869) un article de E. BUSS, intitulé : *Montesquieu et Descartes*, où l'auteur relève un certain nombre de vues des *Lettres persanes* ou de l'*Esprit des Lois*, tirées de Descartes, soit directement, soit indirectement, à travers Malebranche.

5. Voir dans EDME CHAMPION, *L'Esprit de la Révolution* (chap. I) combien est peu fondée l'opinion qui oppose l'un à l'autre Montesquieu et Rousseau, celui-là, comme représentant l'esprit de 1789, celui-ci, comme représentant l'esprit jacobin. CH. NODIER et SAINTE-BEUVE (*loc. cit.*, p. 10, note 2), ont depuis longtemps établi de curieux rapprochements entre Montesquieu et Saint-Just. — Cf. à propos du cartésianisme de Montesquieu, *Critique philosophique*, IIIe année, 1re partie (p. 55 et suiv.).

6. L'ouvrage de MERCIER DE LA RIVIÈRE a d'ailleurs pour épigraphe un passage

— Les premiers économistes (et les Physiocrates déjà) se flattent d'appliquer les formules mathématiques aux faits sociaux, application préconisée avant eux, au rapport de Condorcet, par Jean de Witt. A quoi Condorcet ne manque pas d'ajouter que Jean de Witt est « disciple de Descartes[1] ». Et l'auteur de l'*Esquisse*, parlant de Descartes, lui attribue l'honneur d'avoir produit « une révolution dans les destinées de l'espèce humaine[2] ».

Ouvrez le *Traité de la Législation* de Mably, et vous y trouverez, dès les premières lignes, dans la bouche du personnage qui parle pour le compte de l'auteur, la critique la plus hautaine, et la plus visiblement cartésienne, de la méthode historique[3]. Mais c'est Rousseau qui, plus que tout autre philosophe de son temps, subit et propage l'influence de Descartes[4].

Que l'on nous entende bien : nous ne songeons pas à contester que tel élément, fût-il essentiel, des théories politiques de Rousseau, ait été emprunté par lui aux publicistes protestants du XVIe siècle, ainsi qu'on tend généralement à l'admettre aujourd'hui. Si Fénelon, combattant Jurieu, a l'air, comme un critique l'a remarqué[5], d'avoir sous les yeux le *Contrat social*, et de le réfuter par avance, c'est que Rousseau et Jurieu ont puisé tous deux à un fonds commun. Il est également vraisemblable, d'après des citations empruntées aux papiers inédits de Rous-

de Malebranche : « L'ordre est la loi inviolable des esprits, et rien n'est réglé, s'il n'y est conforme ». — Les biographes de QUESNAY rapportent qu'il avait été attiré « d'une manière invincible, et qui devait percer dans tous ses écrits », vers la philosophie, par la lecture de la *Recherche de la Vérité*. Voir la *Notice sur la vie de Quesnay*, en tête des écrits des *Physiocrates* (Collection des principaux économistes, t. I, p. 6).

1. CONDORCET, *Esquisse*, 9e époque (p. 248).

2. *Ibid.*, 9e époque (p. 278).

3. *De la Législation* (p. 29 et suiv.).

4. Voir JANET, *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale*, 3e édit. (t. II, p. 423), et BOUILLIER, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, dernière édit. (t. II, p. 643).

5. FAGUET, *Le dix-huitième siècle*, Rousseau (p. 391) et *Les Grands Maîtres du* XVIIe *siècle*, art. *Fénelon*.

seau, et surtout d'après des rapprochements piquants et d'ingénieuses inductions[1], que telle idée, qui tient une grande place dans le *Contrat social*, l'idée de la souveraineté inaliénable et imprescriptible, a été suggérée à Rousseau par une vieille charte où Adhémar Fabri, prince-évêque de Genève, confirme en 1387 les franchises de la ville. Si bien que le *Contrat social* se trouve être à la fois tributaire des publicistes protestants et d'un prince de l'Église.

Mais, quelles que soient les sources où Rousseau a puisé certains éléments de sa doctrine, l'esprit qui l'anime est un esprit cartésien. Il serait aisé d'extraire du *Discours de la Méthode* une série de maximes qui serviraient de commentaires au *Contrat social*[2]. La thèse fondamentale des deux écrits n'est-elle pas la même, à savoir, dans le *Discours*, l'égale répartition du « bon sens » entre les intelligences, l'égale aptitude de tous les hommes à saisir la vérité, pourvu qu'ils appliquent une bonne méthode; et, dans le *Contrat*, la commune participation de tous les membres de la société politique « au bon sens, à la justice, à l'intégrité[3] », par conséquent, la rectitude nécessaire de la « volonté générale » infailliblement juste et sage dans un État bien constitué[4]?

Ce n'est pas tout : l'un des points essentiels de la philosophie de Descartes, c'est que l'âme pense toujours, qu'il n'y a pas de pensée sans conscience, pas de « côté nocturne » dans la vie psychique, pas de jugement qui n'implique de la volonté. L'un des points essentiels de la politique de Rousseau, c'est que la

1. Voir J. Vuÿ, *Origine des idées politiques de Rousseau*, 2e édit., Genève et Paris, V. Palmé, 1889.

2. Je ne sais si l'on a jamais relevé le passage — assez insignifiant d'ailleurs — du *Contrat social*, où Rousseau nomme Descartes : « Les peuples ont une espèce de force centrifuge, par laquelle ils agissent continuellement les uns sur les autres et tendent à s'agrandir aux dépens de leurs voisins, *comme les tourbillons de Descartes* » (liv. II, chap. IX).

3. *Contrat social* (liv. IV, chap. III).

4. *Ibid.* (liv. II, chap. III).

constitution de l'État est « l'acte du monde le plus volontaire[1] », et que la société, elle aussi, sait toujours ce qu'elle fait quand elle s'organise. Ainsi se trouve écartée l'explication des formes sociales par les combinaisons lentes et sourdes, explication qui devait plus tard séduire les esprits, et passer pour contenir le secret de toutes les origines. L'analogie des vues de Rousseau avec celles de Descartes a, d'ailleurs, frappé les partisans de cette explication, et ils n'ont pas manqué de s'en faire une arme contre l'auteur du *Contrat social*[2].

Il y a eu un jour, dans l'histoire de l'année 1793, où la Révolution a senti ce qu'elle devait à Descartes. Ce jour-là, Chénier propose à la Convention, au nom du Comité d'instruction publique, de transporter les cendres du philosophe au Panthéon, et, tirant argument contre le despotisme de la négligence qu'il a témoignée pour la dépouille de ce grand homme, conclut par ces mots : « C'est à vous, citoyens, qu'il appartient de venger du mépris des rois la cendre de René Descartes ». Suit un projet de décret, adopté au milieu des applaudissements. L'enthousiasme manifesté dans cette circonstance eut le sort qu'il lui arriva d'avoir si souvent, à la même époque : il ne fut pas donné suite au décret. Mais Chénier n'en avait pas moins vu juste : le nom de Descartes doit être associé à l'œuvre de la Révolution[3].

1. *Contrat social* (liv. IV, chap. II).

2. Espinas, *Les Sociétés animales*, 2e édit. (Introduction, p. 48).

3. Voir le discours de Chénier dans la *Réimpression du Moniteur*, t. XVIII, p. 22 et suiv. — Nous résumons ici brièvement la suite de l'histoire. Le surlendemain, 4 octobre, Guffroy fait encore décider par la Convention qu'on placera au Panthéon un buste de Descartes par Pajou, qui se trouve au Cabinet des Antiques. Puis, la question est oubliée jusqu'au 10 pluviôse an IV (1796). (*Ibid.*, t. XXVII, p. 357). Un secrétaire du Conseil des Cinq-Cents donne lecture d'une lettre de l'Institut, qui rappelle le décret de la Convention et en réclame l'exécution. Chénier revendique l'honneur d'avoir provoqué le décret, et propose de nommer une commission pour organiser le transfert avec une grande solennité. Sa proposition est adoptée, et la commission est formée de Chénier, Grégoire et Daunou.

Le 29 germinal an IV, aux Cinq-Cents, on reçoit un message du Directoire pres

Il est aisé de montrer quelle a été la part de l'influence chrétienne.

Le souffle religieux a passé sur la Révolution française. Il est, comme l'a dit Tocqueville, dans la procédure même de ce mémorable événement[1], dans l'ardent prosélytisme de ceux qui y travaillèrent, dans l'aspiration si générale alors à l'universelle solidarité, à la fraternité. La guerre faite, à un moment donné, aux croyances religieuses et à l'Église, les épisodes violents qui l'ont marquée, cachent trop cet aspect de la Révolution. Comment oublier que le déisme est mis en tête des constitutions de 1791 et de 1793? Comment méconnaître que l'esprit de la Constituante fut sincèrement chrétien et que si, sous la Convention, le culte catholique a subi une éclipse, cette éclipse fut de moindre durée et de moindre importance matérielle qu'on n'a longtemps affecté de le croire[2]?

On simplifie outre mesure, et sans grand souci de la vérité historique, la Révolution française, quand on y voit seulement le terme et l'aboutissement de la propagande irréligieuse, antichrétienne des écrivains qu'on a nommés les Philosophes. Les Philosophes, nous l'avons montré, ont surtout fait la théorie du despotisme éclairé; ils ont été moins hardis et moins novateurs

sant la décision sur les honneurs à rendre à Descartes (*Moniteur*, t. XXVIII, p. 249).

Enfin, le 18 floréal, Chénier fait son rapport. Mais Mercier prend la parole, dit qu'il « est revenu » de l'opinion si favorable qu'il avait eue, lui aussi, de Descartes « dans sa jeunesse », demande au Conseil de passer à l'ordre du jour sur le rapport, et de retirer la loi accordant les honneurs du Panthéon. « Mathieu, Chénier, Hardy vengent la mémoire de ces grands hommes [Descartes et d'autres qu'avait nommés Mercier, comme Voltaire et Condorcet]. Le Conseil ordonne l'impression des discours de Chénier et de Mercier, et ajourne la discussion ». (*Moniteur*, t. XXVIII, p. 267 et suiv.).

Désormais il n'est plus question de l'affaire.

Il existe aux Archives nationales un dossier relatif à la translation des cendres de Descartes, sous la cote actuelle F 3. Seine 55 (ancien II. 4813).

1. *L'Ancien Régime et la Révolution* (p. 15 et 17).

2. Voir les preuves dans Edme Champion, *Esprit de la Révolution française*, p. 170 et suiv., et surtout dans Gazier, *Études sur l'Histoire religieuse de la Révolution*, Préface (p. 7 et 8).

dans l'ordre politique que Rousseau ou Kant. D'ailleurs, les dates ont ici leur signification. Le mouvement anti-chrétien du XVIIIe siècle ne s'est pas produit — tant s'en faut — à la veille de la Révolution. Les plus considérables d'entre les livres où règne cet esprit sont antérieurs d'au moins vingt ans à 1789[1]. En revanche, le livre de Necker sur l'*Importance des opinions religieuses* — pour ne citer que celui-là — est de 1788, et c'est en 1796 — on l'oublie trop, et ceux-là ont grandement raison qui nous le rappellent[2] — c'est en 1796 que Bonald et Joseph de Maistre écrivent chacun leur premier ouvrage[3]. La Révolution, qui continue certains mouvements d'idées, en commence d'autres.

On sait que le mysticisme, sous les formes les plus variées, est en pleine floraison à la veille de la Révolution. L'Europe est couverte d'associations singulières, de sociétés secrètes, qui se tournent vers la politique[4]. Dès 1801, Mounier publie un livre sur l'influence de ces sectes[5]. Saint-Martin écrit et fait école de 1790 à 1801. Si l'on regarde hors de France, on voit une réaction religieuse violente se produire en Prusse aussitôt après la mort de Frédéric II, et le réveil religieux de l'Angleterre s'opérer à la même époque, avec la prédication méthodiste de Wesley[6]. Le mouvement doit donc être considéré comme très général.

1. Le *Dictionnaire philosophique* (Voltaire) et *l'Homme-Machine* (La Mettrie) sont de 1748; l'*Essai sur les Mœurs* (Voltaire) de 1753; *l'Esprit* (Helvétius) de 1758; les *Étrennes aux Esprits forts* (Diderot) sont de 1757. — Les derniers tomes de l'*Encyclopédie* paraissent en 1770. Encore concluent-ils à la religion naturelle. — Les *Catéchismes* de Volney et de Saint-Lambert, s'ils paraissent en 1793 et 1796, ne sont, comme *L'Origine des Cultes* de Dupuy, que la vulgarisation de doctrines qui se regardent comme établies, et qui sont déjà minées.

2. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 174-175).

3. De Bonald, sa *Théorie du Pouvoir*, et de Maistre, ses *Considérations sur la France*.

4. Voir Tocqueville, *Mélanges* (Œuvres, t. VIII, p. 65).

5. *De l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*, par J.-J. Mounier (réimprimé en 1822).

6. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, p. 175-176).

Rousseau et Kant, disions-nous tout à l'heure, en portent spécialement témoignage. Sans doute, Rousseau a jugé sévèrement les effets politiques du christianisme[1]; il n'en proclame pas moins cette religion « sainte, sublime, véritable[2] ». Les théocrates le traitent en suppôt d'incrédulité. Mais il ne suit pas de là que son œuvre soit négative et destructrice des croyances religieuses. Sumner Maine y voit, au contraire, avec beaucoup plus de motifs, une tentative pour « reconstruire l'édifice de la croyance humaine[3] », et il l'oppose, à ce titre, à l'œuvre de Bayle, de Voltaire, des Encyclopédistes. C'est, du reste, cet aspect de la philosophie de Rousseau qui a particulièrement frappé les Allemands. Le christianisme de Schleiermacher est sorti de la religion telle que Rousseau la conçoit; et cette idée capitale de Kant, cette idée à teinte si nettement chrétienne, que la pratique prime la spéculation, que la morale est supérieure à la science, lui a été suggérée, il le dit expressément lui-même[4], par la lecture de Rousseau. Plus perspicace que Bonald et de Maistre, Chateaubriand compte Rousseau parmi les écrivains qui ont préparé les voies au mouvement d'idées dont le *Génie du Christianisme* est un des premiers symptômes. Et Saint-Martin assure que si Rousseau n'était pas assez « éclairé » pour l'avoir complètement dans

1. *Contrat social* (liv. IV, chap. VIII). « Une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes... »; et « Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves... ». — Il y a lieu, toutefois, de noter que BAYLE avait dit (*Pensées sur la Comète*) : « de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister ». VOLTAIRE rapproche (*Idées républicaines*, n° XXXIX) le texte de Rousseau de celui de Bayle. Ce rapprochement diminue, en réalité, l'importance des propos de Rousseau; il permet d'y voir une de ces assertions courantes, comme il en traîne beaucoup dans le *Contrat social*.

2. *Ibid.* (liv. IV, chap. VIII). Il est vrai que c'est à la condition de distinguer le « christianisme d'aujourd'hui » et « celui de l'Évangile », auquel seul s'appliquent ces trois épithètes.

3. *L'ancien Droit*, trad. franç. (p. 83).

4. Voir sur l'influence de Rousseau en Allemagne, LÉVY-BRUHL, *Annales de l'École libre des sciences politiques* (1887).

l'esprit, il portait, du moins, le christianisme « dans son cœur [1] ».

Il n'est pas nécessaire d'insister pour établir que la philosophie de Kant est pénétrée de christianisme, non pas seulement dans le détail de ses vues morales, mais dans son esprit même. L'idée de l'indétermination de la volonté, l'idée de la liberté est, par excellence, une idée chrétienne. Les philosophes anciens, lorsqu'ils l'ont aperçue, ont hésité à y voir une perfection. Il a fallu le dogme du péché originel, celui de la rédemption, celui de la grâce, pour mettre la liberté au rang qu'elle occupe dans la philosophie moderne. Les théologiens, plus que les philosophes, ont contribué à l'y porter; et parmi les philosophes, ceux-là surtout y ont cherché le principe de toutes choses, qui, touchés de l'esprit chrétien, obéissaient à une préoccupation religieuse.

VIII

Je n'ai pas à rechercher ici les effets de cette double influence sur la littérature du XVIIIe siècle. Il ne serait pas malaisé cependant de prouver, avec un maître qui a récemment traité ce sujet, que ces effets sont analogues à ceux que nous relevons dans l'ordre de spéculations qui nous occupe. Le lyrisme accompagne l'explosion de l'individualisme moral et politique. Individualisme et lyrisme trouvent leur source commune dans l'œuvre de Rousseau, qui domine ainsi le siècle tout entier. Sans insister sur un point qui excéderait les justes bornes de ce travail, j'en signale un autre qui, pour y appartenir, n'est pas de moindre conséquence.

1. Cité par Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de saint Martin* (p. 85).
2. Brunetière, *Evolution de la Poésie lyrique* (t. I).

Il est de mise aujourd'hui, et depuis longtemps déjà[1], de prendre à partie « l'a-priorisme » des conceptions morales et politiques du XVIIIe siècle et de la Révolution française. A entendre les critiques[2], il semblerait qu'un jour Rousseau et Kant, pour ne parler que des deux philosophes auxquels l'objection est plus particulièrement adressée, se soient formé de l'homme, de la vie morale, de la société politique, une conception absolument neuve, tout imaginaire et gratuite. Ils l'auraient imposée à l'opinion de leur temps, et la Révolution française aurait tenté cette œuvre paradoxale, d'édifier de toutes pièces une société modelée sur cette conception.

Si l'on a suivi la démonstration qui précède, il faut admettre, au contraire, que la conception individualiste, en morale et en politique, loin d'avoir surgi à l'improviste dans le cerveau d'un penseur, est le résultat de longs efforts spéculatifs antérieurement accomplis. On peut dire qu'elle s'est incorporé le meilleur des expériences morales de l'humanité.

L'égalité, la haute valeur de la personne, telles que le christianisme les a comprises et proclamées, sont une très précieuse et très positive conquête de la conscience. Lors donc que Rousseau et Kant nous y montrent le fondement de tout droit, ils ne posent pas une abstraction vide, non plus qu'ils n'évoquent un principe jusqu'alors inconnu. C'est, de même, un élément concret, réel, que ces philosophes introduisent dans les théories sociales et politiques, quand ils y font pénétrer le rationalisme cartésien, ce rationalisme où parviennent à l'intelligence de soi, en même temps qu'à une sereine et lucide expression, tant de vues fragmentaires, tant

1. On verra plus loin, dans notre livre I, que ce grief, chez Burke, par exemple, est contemporain des faits auxquels il s'applique.

2. Surtout TAINE, et les très nombreux ouvrages à tendances positivistes consacrés à ces questions. Voir également FERNEUIL, *Les Principes de 1789 et la Science sociale.*

d'aperçus rapides, incomplets, présentés par les philosophies antérieures.

On l'a vu, d'autre part : lorsque les penseurs du XVIIIe siècle cherchaient les lois de la société humaine, ils ne spéculaient pas tant pour toute société politique, à un moment quelconque de l'histoire, que pour la société au milieu de laquelle ils vivaient, et où ils apercevaient, avec raison, le type d'une société rationnelle et progressive ; type dont ils estimaient, naturellement, que toute société doit tâcher de s'approcher. Là est le postulat, ou latent ou exprimé, toujours indéniable, de leurs spéculations.

Dès lors, une bonne partie des objections qui y ont été opposées, tombent d'elles-mêmes. On n'a plus le droit de leur dire, comme on le leur dit si souvent : vos doctrines ne peuvent convenir à n'importe quelle civilisation, et à n'importe quel moment de l'histoire des civilisations. Les hommes du XVIIIe siècle ne l'ignorent pas ; mais, encore une fois, ils ne se préoccupent que de la société qu'ils ont sous les yeux. Ils n'ont pas encore contracté les habitudes d'esprit que le goût des recherches historiques, et le succès de ces recherches, devaient communiquer à leurs successeurs. Nous étudions avec un intérêt égal les civilisations naissantes et les civilisations développées. S'il y a chez nous une préférence, c'est pour l'étude des origines ; soit que la difficulté, généralement plus grande, avive l'intérêt ; soit que l'esprit, moins embarrassé par les documents, marche d'une allure plus libre et y prenne plaisir ; soit, enfin, que les germes et les premiers commencements des choses aient pour nous d'invincibles attraits. Les hommes du XVIIIe siècle ne tiennent compte que de la civilisation achevée, pénétrée d'humanité. Là est l'unique point éclairé qui sollicite, attire, fixe leur regard[1].

1. Il ne faudrait pas objecter ici les allusions à la vie sauvage, et l'appel aux

C'est donc bien à tort que l'on parle communément du vide, du caractère abstrait des théories individualistes; qu'on accuse leurs auteurs de s'être placés hors de l'espace et du temps; et que l'on raille ou que l'on blâme « l'illusion a-priorique » dont ils seraient victimes. Nous verrons plus tard qu'en fait d'illusion, la plus redoutable, la seule qui mérite ce nom, est, au contraire, « l'illusion empirique ».

Suit-il de là, toutefois, que les adversaires de l'individualisme du XVIIIe siècle se soient trompés de tous points, dans la critique qu'ils font de ce système, et qu'il n'y ait ni explication possible de leur erreur, ni part de vérité qui s'y mêle? Non : l'explication de leur erreur se trouve dans la forme littéraire dont les écrivains de ce temps ont revêtu leurs idées. Cette forme, c'est, en effet, la forme classique, logique, universelle. On conçoit qu'un examen superficiel ait permis d'attribuer au fond les propriétés spécifiques de la forme. Mais, de même qu'une critique plus avisée et plus compréhensive a su montrer, en dépit des costumes que portent les personnages et de la langue qu'ils parlent, ce qu'il y a d'humanité vivante et d'expérience contemporaine dans la peinture des passions telle qu'un Racine, par exemple, l'a présentée; de même, il faut savoir discerner — et nous avons essayé de le faire, trop brièvement, dans les pages qui précèdent — ce qu'il y a d'humanité condensée et comme concentrée sous les aphorismes, en apparence purement abstraits, de Rousseau et de Kant.

Il faut aller plus loin, et reconnaître que, dans les objections des empiristes, un point est juste. Le reproche d'a-priorisme ne s'applique pas, — ou du moins ne s'applique pas avec

mœurs de l'humanité primitive, qui se rencontrent si fréquemment chez les écrivains du XVIIIe siècle. L'histoire n'a pas beaucoup à prendre dans leurs ouvrages. Ces écrivains *voient* les sauvages et les primitifs *non tels qu'ils sont*, mais tels, qu'à leur avis, *les civilisés devraient être*.

le sens qu'y attachent ceux qui l'articulent — à la détermination des *fins* de la vie morale, de la vie sociale, telles que les individualistes les entendent. Mais ce reproche s'adresse justement au mode de détermination des *moyens* qu'ils préconisent pour atteindre ces fins.

Dans l'enfance de la réflexion politique, au sortir d'une si longue période où l'individu avait désappris de regarder autour de lui pour s'instruire — effort inutile, puisque aussi bien il n'avait aucune part, politiquement, à la direction de sa propre destinée — dans la hâte aussi et la précipitation de tout changer autour d'eux, les individualistes du XVIIIe siècle, hommes d'étude ou hommes d'action (mais ici je ne considère que les hommes d'étude), improvisent trop volontiers les moyens de réaliser la société dont ils portent en eux le rêve généreux et magnifique. Ils n'apportent au choix de ces moyens, à l'établissement des méthodes pratiques, aucun des scrupules que nous jugeons aujourd'hui, et avec toute raison, indispensables. Ici encore, je n'ai pas à m'étendre, car je parle de choses très connues, et que je ne rappellerais même pas, s'il ne me paraissait essentiel de noter dès à présent — on verra plus tard dans quel dessein[1] — cette distinction entre les fins à poursuivre et les moyens à employer : les fins, pouvant et devant demeurer telles que les individualistes du XVIIIe siècle les ont fixées; les moyens, pouvant et devant subir d'incessantes transformations, recevoir des perfectionnements continus, fruits de l'expérience acquise, d'une réflexion plus instruite, et du progrès de la recherche scientifique.

1. Voir nos *Conclusions*.

IX

Si la pensée individualiste du XVIIIe siècle triomphe aisément des objections qui viennent d'être indiquées, elle offre pourtant un point vulnérable. Il lui manque, presque toujours, une base résistante. Les philosophes n'ont pas creusé assez avant pour en établir les soutiens. Ils excellent dans l'exposition éloquente ou convaincante de leurs thèses morales, juridiques, politiques. Sur le *principe* auquel ils les appuient, sur la *relation de ces thèses avec la philosophie première*, ou bien ils tournent court, — c'est le cas de Kant, — ou ils sont muets, — c'est le cas de Rousseau. On verra, par la suite de ce travail, que l'assaut dirigé contre l'individualisme s'en est trouvé grandement facilité. On verra, en outre, que le seul moyen de rendre aux thèses individualistes la vigueur, la solidité dont, à la suite de cet assaut, elles sont aujourd'hui dépourvues, consiste à en montrer l'étroite connexion avec un système d'idées générales qui ne peut subsister sans elles, et sans lequel la vie morale de l'homme devient inintelligible. Il était réservé à un penseur contemporain[1] de compléter la démonstration que les individualistes du XVIIIe siècle avaient ainsi laissée inachevée et comme en suspens.

Comment les Individualistes du XVIIIe siècle ont compris les rapports de l'Individu et de l'État.

Le problème des rapports de l'individu avec l'État ne se posait pas sous la monarchie administrative, l'État ayant alors tous les droits, et rien que des droits. Il se posait en

1. Voir (liv. V, chap. III), l'exposition critique des vues de M. Renouvier.

termes relativement simples dans le système du despotisme éclairé, l'État ayant alors des devoirs à remplir, mais principalement des devoirs envers soi-même, dont il est le meilleur, le seul juge. Avec la philosophie individualiste, le problème se pose en termes beaucoup plus compliqués. L'individu se dresse en face de l'État, armé de droits qui lui appartiennent en propre.

Il s'agira, dès lors, de démêler si parmi ces droits, il en est qui créent à l'État des devoirs positifs envers l'individu, et de déterminer ceux qui supposent, au contraire, l'abstention de l'État. On verra que les précisions dont ce problème est susceptible n'ont pas été discernées tout de suite. On verra, en outre, qu'il s'en faut, et de beaucoup, que la solution préconisée par les fondateurs de l'individualisme ressemble à celle qui, plus tard, devait être défendue, sous ce même nom, par leurs successeurs.

On peut dire, d'une manière générale, que les fondateurs de l'individualisme au XVIIIe siècle tendent à libérer l'individu de maintes contraintes qui avaient pesé jusqu'alors sur sa tête, et principalement de celles que l'*État de police* avait, à bonne intention, multipliées ou aggravées. C'est ainsi, en tous cas, que les contemporains comprirent l'œuvre de ces penseurs, de ces écrivains, et c'est ainsi que ceux-ci la comprirent eux-mêmes : un effort hardi, puissant, pour affranchir la conscience, le travail, toutes les formes de l'activité humaine. Jamais, sans doute, on n'insistera trop sur ce point ; jamais on ne mettra trop en relief le caractère émancipateur du mouvement individualiste au XVIIIe siècle. Mais à une condition, qui est de ne pas anticiper sur les temps et sur la marche des idées ; de ne pas se figurer l'individualisme d'alors sur le modèle de celui qui devait, pour des causes que nous indiquerons plus loin, germer vers 1815, et s'épanouir sous la Restauration et la monarchie de Juillet.

La première précaution à prendre, pour juger sainement l'individualisme du XVIIIe siècle, est de ne pas y chercher la défiance absolue, qui devait surgir plus tard, contre l'action de l'État.

Sans doute, en un temps où l'État mettait partout la main, il n'est pas surprenant que des novateurs, préoccupés de servir la cause de la liberté, l'aient convié à s'interdire beaucoup des interventions auxquelles il se prêtait. De là, le côté protestataire, négatif, des vues d'Adam Smith ou de Montesquieu. Mais il s'en faut, et de beaucoup, que dans leur effort pour restreindre l'action de l'État, ils aient été, l'un ou l'autre, jusqu'à la proscrire.

J'ai noté déjà, en parlant de Montesquieu, que chez lui, la revendication des libertés du citoyen est discrète, presque timide dans l'expression, qu'il présente ces libertés comme des intérêts supérieurs, et supérieurement respectables, plutôt que comme des droits. Ce n'est pas tout. Les individualistes d'aujourd'hui, ou qui se qualifient tels, reprochent à Montesquieu de croire à la légitimité et à l'utilité des lois somptuaires; d'admettre que l'État peut diriger la répartition des richesses; de fixer une limite aux fortunes particulières; en un mot, de garder, dans une large mesure, le préjugé de l'État-Providence[1]. Montesquieu, en effet, a encouru ces reproches. Il a même écrit une phrase, dont la hardiesse dépasse de beaucoup la revendication du Droit au travail, telle que l'école démocratique de 1848 devait la produire : « L'État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit point contraire à la santé[2] ». Il va de soi que les socialistes félicitent l'auteur de l'*Esprit des Lois* d'avoir tenu ce langage. Déjà Buonarotti, dans l'énumération des écrivains qui « soumettent à la volonté du peuple les actions et les propriétés

1. Voir notamment Beudant, *Le Droit individuel et l'État* (p. 126-127).
2. *Esprit des Lois* (liv. XXIII, chap. XXIX).

particulières », nomme Montesquieu entre Thomas Morus et Mably[1].

Ni l'éloge ni la critique ne sont immérités, bien qu'ils n'aient pas la portée qu'y voient ceux qui les distribuent. Montesquieu est individualiste, mais il ne pense pas que l'individu puisse traiter de pair avec l'État, ni surtout que l'individu puisse nier l'État. Et cela, pour une raison fort simple, qui ne tardera pas à se dégager.

La préoccupation de refouler l'État hors de la sphère des libres activités commerciales et industrielles est certainement très vive chez Adam Smith. Il s'en faut pourtant que le maître consacre de son autorité et de son aveu les thèses extrêmes qui ont été, plus tard, émises par ses disciples.

Smith, on l'a vu, reconnaît que l'État conserve trois fonctions, même dans le « Système de la liberté naturelle », et ces fonctions ne sont rien moins que des sinécures. L'État n'a pas seulement à pourvoir aux grands travaux publics, et à assurer les services dont les particuliers ne sauraient se charger (il est à remarquer déjà que ces formules devaient, avec le temps et le progrès des sociétés démocratiques, envelopper un contenu sans cesse croissant)[2]; l'État doit aussi, et de manière « indispensable », prendre des soins « pour empêcher la dégénération et la corruption presque totale du corps de la nation[3] ». En d'autres termes, il doit pourvoir à l'éducation du peuple. Et non seulement l'État offrira au peuple les moyens de s'instruire : il fera mieux, « il lui imposera, en quelque sorte,

1. *Conspiration de Babeuf* (t. I, p. 9).

2. Ad. Smith n'a, en effet, fourni qu'une *règle*, non une *mesure*, et, à chaque occasion nouvelle qui a surgi (organisation des grands services tels que les postes, les chemins de fer, etc.), il y a eu lieu d'examiner *si la règle s'appliquait*. Le départ d'attributions entre l'État et l'initiative privée n'est pas chose qui aille de soi, même pour les disciples du maître.

3. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, liv. V, chap. I (t. II, p. 442).

l'*obligation* d'acquérir le savoir élémentaire[1]. Il contrôlera, par des examens, l'obéissance à cette prescription. Avant de pouvoir obtenir la maîtrise dans une corporation, ou même « la permission d'exercer aucun métier ou commerce dans un village », le citoyen devra prouver qu'il possède les éléments du savoir[2].

Enfin, Smith va jusqu'à autoriser le Gouvernement à prendre des mesures de contrainte pour maintenir la pratique des exercices militaires, qui, sans cela, tomberaient en désuétude, et auxquels il estime que le plus grand nombre possible de citoyens doit participer[3].

En relevant, chez Adam Smith lui-même, ces modes d'intervention de l'État, je n'ai pas dessein, loin de là, de le mettre en contradiction avec son principe; mais, uniquement, de mettre les disciples en contradiction avec leur maître.

S'il convie l'État à provoquer des exercices militaires, à donner l'instruction primaire, c'est précisément parce qu'il se fait une très haute idée de l'individu. Sans une certaine somme de savoir, l'individu, surtout dans un pays libre, n'atteint pas, ne remplit pas sa mesure[4]. De même, sans une éducation de courage et d'énergie, fruit certain des exercices militaires, l'individu vaut moins qu'il ne doit valoir dans une société par ailleurs tout attachée à des intérêts d'ordre commercial ou industriel[5]. Adam Smith n'est pas inconséquent, mais, au con-

1. *Recherches* (t. II, p. 445).

2. *Ibid.* (t. II, p. 446).

3. *Ibid.* (t. II, p. 447). — Suit (p. 448) un passage où il oppose les pays « où une très petite portion de la nation est exercée », à la Suisse, plus exigeante à cet égard, avec une sympathie visible pour le système suisse.

4 Voir un beau passage sur la nécessité de l'instruction dans les pays libres. *Ibid.*, liv. V, chap. I (t. II, p. 449).

5. Cf. *Ibid.* (t. II, p. 448). Il faut ici donner le texte même dont la hauteur morale est d'autant plus frappante, que cet accent est plus rare dans le livre. « Un homme lâche, un homme incapable de se défendre ou de se venger d'un affront, manque d'une des parties les plus essentielles au caractère d'un homme. *Il est*

traire, conséquent avec le principe individualiste, lorsqu'il s'efforce ainsi d'assurer à tout individu le double avantage de l'endurance et de la culture. Que s'il convie l'État à le lui procurer, c'est, je le répète, que l'État ne lui apparaît pas comme l'ennemi de l'individu, ennemi qu'il s'agit, avant tout, de désarmer et de réduire [1]. Et comment serait-il possible que l'État jouât ce rôle, dans un système où selon l'antique formule des stoïciens, tout conspire à produire une harmonie? Confiant dans son optimisme, Adam Smith n'a ni vu, ni placé nulle part l'antagonisme, la lutte, que les économistes, ses successeurs et ses disciples devaient par une inconséquence grossière, quoique non inexplicable, installer au cœur de leur système.

Le vrai caractère de cet individualisme qui n'annihile pas l'État, ne se marque nulle part mieux que chez Rousseau et chez Kant.

On est hors de la vérité lorsqu'on applique à Rousseau des distinctions qu'il ne fait pas lui-même, et lorsqu'on le juge avec des préventions qu'il n'a pas connues. Ainsi, la question si disputée du socialisme de Rousseau manque de sens. Rousseau n'est pas socialiste, bien qu'il ait admis des solutions qui ressemblent à celles que diverses écoles socialistes devaient adopter plus tard. S'il veut que l'État assure par des « greniers publics » la subsistance de l'individu, il n'en défend pas moins

aussi mutilé et aussi difforme dans son âme, qu'un autre l'est dans son corps, lorsqu'il est privé de quelques-uns des membres les plus essentiels, ou qu'il en a perdu l'usage ». Et, quelques lignes plus loin : « *Quand même le caractère martial ne devrait être d'aucune utilité pour la défense de la société,* cependant le soin de préserver le corps de la nation de cette espèce de mutilation morale... est une considération encore assez puissante pour mériter de la part du gouvernement la plus sérieuse attention ».

1. Un écrivain dont il sera question plus loin (liv. II, chap.), Buret, a bien vu que Smith est loin de partager les exagérations de ses disciples sur ce point. — Cf. aussi les notes d'Ad. Blanqui à l'édition des *Recherches*, et Renouvier, *Critique philosophique*, 2e année, 1re partie (p. 36).

la propriété individuelle et la transmission héréditaire des biens. Les « greniers publics » ne sont ici qu'une formule, proportionnée à l'état d'enfance de la science économique d'alors, mais qui, loin d'être en contradiction avec l'individualisme de Rousseau, en exprime un des aspects. Précisément parce qu'il est individualiste, Rousseau se préoccupe d'assurer à l'individu le premier des droits, celui de vivre. Il y pourvoit selon ses lumières, d'une manière qui prête assurément à la critique, et qui n'est qu'une approximation lointaine de la vérité sociale.

De même, dans l'ordre politique, Rousseau rapproche et concilie des thèses qui, depuis, ont paru incompatibles. Il confère à l'État, nous l'avons vu, des droits très étendus sur les citoyens ; mais il ne s'en fait pas moins une très haute idée du droit de l'individu.

Sa pensée s'éclaire à une phrase du *Contrat social*, dont je ne sais si l'on a toujours saisi le sens. « Il n'y a que la force de l'État, dit-il, qui fasse la liberté de ses membres[1] ». Entendons bien cette parole. Elle signifie que l'État doit être fort non *pour lui-même*, et afin de peser sur l'individu ; mais *pour l'individu*, et afin de lui garantir, dans quelque condition particulière qu'il se trouve placé, la pleine liberté à l'égard de ses concitoyens. C'est « l'excessive dépendance » de chacun par rapport à la Cité, qui seule fonde « sa parfaite indépendance » par rapport à tous les autres. La « force » dont le contrat l'aura investi, l'État la mettra au service des individualités faibles, et qui, livrées à elles-mêmes, ne sauraient se suffire.

Je ne dis pas que cette vue des choses se soit présentée absolument nette, dégagée de toutes les ombres ambiantes, à l'esprit de Rousseau. Encore une fois, il ne faut pas s'attendre à le voir poser les problèmes en des termes d'une précision

1. *Contrat social* (liv. II, chap. XII).

achevée; ce sera l'œuvre soit des économistes postérieurs, soit des théoriciens de l'État démocratique. Je dis seulement que tel est bien l'esprit qui anime la doctrine de Rousseau, et que son prétendu socialisme n'est que la première, et très imparfaite, et, si l'on veut, très périlleuse formule d'un individualisme qui, loin de l'exclure, invoque le concours de l'État, pour assurer dans des conditions plus favorables, plus promptes, plus sûres, le développement de l'individualité.

D'autres vues de Rousseau confirment cette interprétation de ses vues politiques. L'État est investi d'une puissance morale formidable : il décide ce que je dois croire. Mais regardons-y de près : la puissance que Rousseau concède à l'État ne doit pas servir à opprimer l'individu. Elle doit servir, au contraire, à l'aider dans son effort vers la pleine autonomie morale, à le promouvoir à la personnalité achevée. Cette croyance dont l'État — c'est-à-dire la volonté générale, c'est-à-dire encore mon vouloir à moi, qui en est un des éléments — fixe la nature, Rousseau ne veut pas qu'elle me soit imposée du dehors; il veut qu'elle procède de ma propre réflexion. L'État ne la fait pas, je me la fais à moi-même, conjointement avec tous mes concitoyens, qui se la font, eux aussi. La contrainte n'est donc ici que de surface et de pure apparence : la liberté est au fond, elle est l'âme et le principe de vie de la doctrine.

« Le sujet, la personne, la moralité intime — dit avec raison un des écrivains qui ont le mieux compris Rousseau, et pénétré le plus avant dans sa pensée — voilà ce qu'il considère.... Il met l'accent sur la vertu, la force morale.... Il maintient la notion du Dieu personnel. La personnalité, la souveraineté, l'originalité, voilà son idée centrale[1] ». Je ne pense pas qu'il soit possible de mieux voir, ni de mieux parler. Le trait qui

1. Étude de Hornung sur les idées politiques de Rousseau, dans le recueil de conférences intitulé *Rousseau jugé par les Génevois* (p. 144).

surprend et embarrasse ceux qui se font de l'individualisme l'idée amoindrie et fausse que l'on s'en fait aujourd'hui, c'est l'appel à l'intervention de l'État. Mais il en faut prendre son parti: Rousseau, comme tous les maîtres de la pensée individualiste au XVIIIe siècle, admet que l'État ne demeure indifférent ni au point de vue moral, ni au point de vue politique, ni au point de vue économique, à la formation de l'individualité.

Encore moins Condorcet l'admet-il. Pour assurer le règne de l'égalité entre les citoyens, il ne suffit pas, selon lui, que l'État respecte les droits qu'ils tiennent de la nature. Il doit, en outre, leur faciliter la jouissance de ces droits. Après que l'État a permis à l'individu de « déployer ses facultés, de disposer de ses richesses, de pourvoir à ses besoins avec une liberté entière », il lui « reste des devoirs à remplir[1] ». Ces devoirs ne consistent pas seulement à exercer une sage surveillance au profit de l'ordre public, ou à établir des poids et mesures sincères et officiels, ou à frapper une monnaie invariable[2]. L'État doit, en outre, au moyen de l'impôt, justement prélevé sur « la portion disponible de la richesse annuelle » que le possesseur « ne doit point immédiatement à son travail[3] », créer des établissements auxquels les particuliers ne sauraient suffire; travailler « au progrès de l'agriculture, de l'industrie et du commerce[4] »; enfin, « atténuer les maux inévitables de la nature, ou ceux que des accidents imprévus viennent y ajouter[5] ».

Condorcet dira encore que, par l'intervention au moins partielle de la puissance publique, les trois grandes causes de l'inégalité entre les hommes doivent sinon disparaître absolu-

1. *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain.* Xe époque (p. 246).
2. *Ibid.* (p. 246).
3. *Ibid.* (p. 247).
4. *Ibid.* (p. 248)
5. *Ibid.* (p. 248).

ment, du moins s'atténuer. Ces trois causes sont : l'inégalité de richesse[1] ; l'inégalité de situation entre celui dont les moyens de subsistance, « assurés pour lui-même, se transmettent à sa famille », et celui « pour qui ces moyens sont dépendants de la durée de sa vie, ou plutôt de la partie de sa vie où il est capable de travail[2] » ; enfin l'inégalité de savoir[3]. Il ne demeure pas dans le vague, quant aux moyens dont la puissance publique peut user. L'inégalité des fortunes, qui déjà tend, par des causes naturelles, à disparaître[4], diminuera plus sûrement encore si les lois ne favorisent pas la « richesse acquise[5] », et si l'administration « n'ouvre pas à quelques hommes des sources abondantes d'opulence, fermées au reste des citoyens[6] ». L'inégalité économique peut, de même, être conjurée en grande partie par un système d'assurances mutuelles pour les vieillards, les femmes veuves, les enfants. Chacun y mettrait son épargne, et des associations particulières pourraient soutenir ces établissements. Mais ils pourraient aussi être formés « au nom de la puissance sociale, et devenir l'un de ses plus grands bienfaits[7] ». Condorcet préconise encore la démocratisation du crédit, et l'émancipation du petit commerce et de la petite industrie, par rapport aux « grands capitalistes[8] ». Enfin, l'inégalité de savoir sera combattue, détruite même, par l'organisation d'un système d'enseignement élémentaire, base solide de l'égalité véritable, gage d'un progrès à venir illimité[9].

1. *Esquisse* (p. 339).
2. *Ibid.* (p. 339).
3. *Ibid.* (p. 339).
4. *Ibid.* (p. 340)
5. *Ibid.* (p. 340).
6. *Ibid.* (p. 341).
7. *Ibid.* (p. 344).
8. *Ibid.* (p. 344).
9. *Ibid.* (p. 345 et sqq.). — Cf. les *Mémoires* de Condorcet sur l'instruction publique (*Œuvres*, Ed. Arago (t. VII, p. 167-437) et son *Rapport* à l'Assemblée législative (avril 1792)

La pensée de Rousseau se précise ici. Aux « greniers publics », Condorcet substitue les assurances. Mais c'est bien la même thèse, et c'est aussi, en termes tout à fait remarquables, la théorie de l'État démocratique, telle que nous la verrons s'affirmer et se développer plus tard. Nul n'a donné une formule plus satisfaisante d'un individualisme qui fait largement appel à l'action de l'État, *non pour lui conférer des droits sur les citoyens, mais pour lui assigner des devoirs envers eux.* La pensée de Condorcet est vraiment la source de toute économie sociale et de toute politique moderne avouable à la conscience.

Il n'est pas jusqu'à Kant, enfin, — chez qui la thèse individualiste se présente, pour les raisons que nous avons dites, avec le plus de consistance et de vigueur — qui ne fasse à l'État sa part dans le développement aussi général que possible de l'individualité.

On a récemment cherché les « premiers linéaments » du socialisme allemand contemporain chez Kant, et l'on a relevé, par exemple, ses vues au sujet du régime des fondations, sa polémique contre le droit d'insurrection[1]. Il n'y a là qu'un brillant paradoxe. Kant n'est pas plus socialiste que Rousseau. Mais l'individualisme de Kant, comme celui de Rousseau, comme celui de tout le XVIIIe siècle, est loin de répugner à l'intervention de l'État, pourvu qu'elle s'exerce en faveur du droit individuel, et non pas, bien entendu, contre le droit individuel. C'est ainsi que Kant, après avoir paru n'assigner d'autre devoir à l'État que celui de « monter la garde » autour des droits de l'individu, est conduit à admettre qu'il doit assister les pauvres et, pour ce faire, frapper sur les riches un impôt « destiné à entretenir les membres de la société qui ne peuvent pas vivre

1. *De primis socialismi germanici lineamentis*, thèse latine de M. Jaurès (voir p. 35-37).

par eux-mêmes[1] ». Est-ce là une infidélité au principe? Non, mais bien plutôt une conséquence du principe. L'État ne serait pas un gardien vigilant et fidèle du droit de ses membres, s'il laissait en dehors de la jouissance du premier de ces droits une multitude de citoyens. En les aidant à soutenir leur vie, il ne se prévaut pas d'un droit *sur* eux, moins encore *contre* eux : il leur assure, *à eux*, l'exercice de leur droit.

L'individualisme des penseurs du XVIIIe siècle diffère, on le voit, sensiblement de la doctrine aujourd'hui connue sous ce nom. Il pose en principe que l'individu n'est pas un mineur, dont la tutelle appartient à l'État — cela, c'est le despotisme éclairé — mais un majeur, qui doit vouloir *par lui-même*, penser, pourvoir et prévoir *par lui-même*. L'organisation sociale et politique doit laisser ce majeur faire œuvre d'homme : de là, la condamnation de toutes les contraintes inutiles, même des contraintes à bonne intention. Personne n'est plus sévère que Kant contre le « gouvernement paternel[2] ». Mais l'organisation sociale et politique doit faire davantage : elle doit aider ceux des membres de la cité qui n'ont pas encore conquis leur majorité, par la faute des circonstances, à sortir de cette condition subalterne.

De là, l'accord des individualistes pour faire appel à l'État. Ils ne définissent pas tous avec une égale précision, ni avec un égal bonheur, la nature des obligations de l'État, la manière dont il doit s'en acquitter, le titre même auquel il les remplira, et, à ces différents points de vue, les fondateurs de la doctrine laissent beaucoup à faire à leurs successeurs. Toujours est-il — c'est l'idée que je voudrais avoir mise suffisamment en

1. *Doctrine du Droit*, 2e partie, Remarque générale, § C (Barni, p. 188-189).

2. Voir notamment, *Doctrine du Droit* (Barni, p. 174) et les petits écrits intitulés : *Qu'est-ce que les lumières?* (*Ibid.*, p. 281) et *des Rapports de la théorie et de la pratique*. (*Ibid*, p. 355 et suiv.)

lumière — que l'opposition entre l'individu et l'État devenue, par la suite, la caractéristique essentielle de l'orthodoxie individualiste, ne fait pas partie intégrante de l'individualisme au XVIIIe siècle.

Il reste à faire voir, pour achever cette *Introduction*, que les publicistes et les politiques de la Révolution française ont compris l'individualisme comme leurs maîtres directs.

L'Individualisme et la Révolution française.

Si l'on considère les écrits de ses publicistes, les Déclarations des Droits, les Constitutions, la Révolution française a, elle aussi, poursuivi et consacré le triomphe d'un individualisme large et compréhensif, qui fait à l'État sa part.

Sans doute, tout n'est pas faux dans l'opinion qui veut que la Constituante ait travaillé surtout à développer les libertés individuelles, et la Convention à renforcer l'autorité de l'État. Tout n'est pas faux dans l'opposition systématiquement établie entre l'esprit de 1789 et l'esprit de 1793. Mais si, à prendre les choses d'une manière générale, ces oppositions enveloppent une part de vérité, elles sont loin d'avoir la portée qu'on leur attribue trop souvent. L'action de l'État est déjà invoquée par les hommes de 1789 au profit de l'individu. Et lorsque la Convention fait de plus en plus grande la part de l'État, c'est encore, dans certains cas que nous spécifierons tout à l'heure, pour favoriser le développement de l'individualité. Elle demeure donc, même quand on l'accuse d'y manquer, fidèle au principe individualiste.

I

J'ai lu les écrits des publicistes de 1789, pour y chercher ce que je croyais y trouver, avant d'avoir été amené à constater combien l'individualisme du XVIIIe siècle diffère du nôtre : l'appel unique à l'action individuelle, la défiance de l'action de l'État. La vérité m'oblige à dire que je n'y ai rien vu de tel.

D'abord, ce n'est pas l'ordre de questions que ces écrivains abordent le plus volontiers. Tous, ils revendiquent, comme leurs prédécesseurs et leurs maîtres, la liberté civile. Beaucoup revendiquent aussi la liberté politique, mais se montrent surtout préoccupés de choisir, dans le détail, les rouages dont ils composeront le mécanisme de la Monarchie transformée. Quand il leur arrive de toucher au problème des relations de l'individu avec l'État — ils y touchent cependant — ce n'est pas pour proscrire, tant s'en faut, l'intervention de l'État.

Il n'est pas rare de les entendre réclamer un gouvernement fort et une centralisation puissante : c'est, en particulier, la thèse favorite de Mirabeau[1]. C'est celle de tous les légistes qui firent, à eux seuls, le travail de refonte de nos lois, et dont on a dit justement que s'ils avaient en tête et au cœur une idée politique, c'était bien l'idée de l'*État*[2]. Dans les questions économiques, Necker insiste à ce point, sur les droits et aussi sur les devoirs de l'État, que l'on a pu le rattacher au socialisme, ou, pour mieux dire, suspendre à son livre, comme à l'un des

1. Cf. Francis Decrue, *Les Idées politiques de Mirabeau* (p. 34 et suiv.). — L'idée était alors très répandue. Je lis dans une adresse des citoyens de Nantes à l'Assemblée nationale : « Pour se libérer du joug qu'il subit depuis si longtemps, le peuple français *doit donner la plus grande extension au pouvoir exécutif* ». — *Archives parlementaires*, 1re série (t. VIII, p. 203).

2. Bardoux, *Les Légistes, leur influence sur la société française* (p. 288 et suiv.).

premiers anneaux de la chaîne, les revendications socialistes[1]. L'idée que l'État doit mettre les moyens dont il dispose au service du développement des facultés individuelles, l'idée de l'État démocratique, non pas *maître*, mais *serviteur*, suivant une formule qui ne se dégagera, d'ailleurs, que beaucoup plus tard, apparaît déjà chez les hommes de 1789. Je dis chez les plus modérés d'entre eux, chez ceux qui devaient se retourner bientôt avec une sorte d'effroi contre la Révolution qu'ils avaient faite, mais dont ils n'acceptaient plus ni le développement ni les conséquences.

C'est Target[2], c'est Malouet[3], qui proclament non seulement le droit des citoyens aux secours publics, mais, en vrais disciples de Montesquieu, leur *droit au travail*. C'est Mounier, qui, dans son projet de Déclaration, pose en principe que « les hommes doivent avoir *le libre et entier exercice de toutes leurs facultés physiques et morales*[4] ». N'y a-t-il pas là comme un commentaire éloquent et précis de la doctrine de Rousseau, de Condorcet, et de Kant?

Si Target, Malouet, Mounier adoptent cette doctrine avec ses conséquences, on ne saurait être surpris d'en trouver chez Sieyès une expression plus ferme encore, et plus ample. Ici, on n'a que l'embarras du choix entre les textes. Voici d'abord son projet de Déclaration (21 juillet 1789) où il est dit, en termes

1. Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*.

2. Art. 6. « Le corps politique doit à chaque homme des moyens de subsistance, soit par la propriété, soit par le travail, soit par les secours de ses semblables ». Target, dans son *Projet de déclaration* — *Archives parlementaires*, 1re série (t. VIII, p. 288).

3. Séance du 3 août 1789. Malouet a la parole pour une motion d'ordre... « C'est la classe indigente et salariée, celle qui ne vit que de ses services et de son industrie, qui mérite toute votre sollicitude. C'est pour elle qu'il faut assurer des subsistances et du travail... Tel est l'objet de deux propositions par lesquelles je finis : *Travail et subsistance fondés sur les obligations de la société envers ceux qui en manquent, et sur les ressources immenses de la nation pour assurer l'un et l'autre* ». *Archives parlementaires*, 1re série (t. VIII, p. 339).

4. Séance du 27 juillet 1789, *Archives* (1re série, t. VIII, p. 285).

identiques à ceux de Mounier, que la société, loin de réduire les moyens que l'individu apporte à l'association pour son utilité privée, « les agrandit et les multiplie par un plus grand développement des facultés morales et physiques[1] ». Voici ensuite un projet préliminaire de Constitution (12 août 1789) où deux articles stipulent : l'un, l'institution de l'assistance communale et provinciale sous la surveillance et le contrôle du pouvoir exécutif, de façon à empêcher que, dans toute l'étendue du royaume, « aucun individu ne manque de secours, de *travail* et de subsistance » ; l'autre, une éducation publique, fondée sur la morale, l'histoire et les lois nationales[2].

Il faut remarquer surtout, dans le premier des documents que nous mentionnons, l'affirmation expresse du *droit* des citoyens *sur* l'État. « Les citoyens en commun *ont droit à tout ce que l'Etat peut faire en leur faveur* ». Et Sieyès insiste : « Les *moyens publics* » doivent « augmenter avec la fortune et la prospérité nationales ». L'ensemble de ces moyens, « composé de personnes et de choses, doit s'appeler *l'établissement public*, afin de rappeler davantage son origine et sa destination[3] ». On trouve là, si je ne me trompe, bien avant la Convention, l'État chargé de grandes fonctions qui ont pour fin le bien, l'avantage de ses membres. On trouve là, bien avant les analyses des publicistes modernes, la notion de l'État démocratique essentiellement constitué sur ces deux principes : fournir à tout individu les moyens d'exister, et la culture intellectuelle et morale[4]. Ces vues ne sont pas restées purement théoriques :

1. *Archives*, 1re série (t. VIII, p. 254).
2. *Ibid.* (t. VIII, p. 426).
3. *Ibid.* (t. VIII, p. 259).
4. Sieyès a donné, plus tard, une autre formule qui exprime assez bien l'essence du gouvernement démocratique : « Le point de départ de ce mouvement politique dans un pays libre ne peut être que la *nation* dans les assemblées primaires ; *le point d'arrivée est le peuple recueillant les bienfaits de la loi* ». Discours du 2 thermidor an III. Cité par A. Bigeon, *Sieyès, l'homme, le constituant* (p. 154).

elles ont passé, sinon dans la Déclaration des Droits, telle que la Constituante l'a finalement votée, du moins — on l'oublie trop, ou on néglige de le dire — dans la Constitution de 1791[1].

La Constitution de 1793 modifie profondément les formes politiques établies par celle de 1791. Elle consacre en fait, comme en théorie, la souveraineté du peuple. Mais, au point de vue où nous nous plaçons, elle n'innove pas. Les deux articles — insérés cette fois dans la Déclaration des Droits — qui stipulent, l'un, les secours publics, l'autre, l'instruction publique, sont rédigés en termes plus emphatiques mais *moins précis*, notamment le second, que les articles correspondants de la Constitution de 1791[2]. L'article 1er de la Déclaration des Droits de 1793 porte, il est vrai, que « le but de la société est le bonheur commun[3] », tandis que la Déclaration des Droits de 1791, comme la Constitution, sont muettes, à cet égard, ou peu s'en faut. Est-ce là une raison pour penser qu'un abîme sépare les deux Constitutions, et que la seconde, par cette « formule fatale », pose le « principe même du socialisme[4] » ?

Il suffit, pour se convaincre du contraire, de se reporter aux procès-verbaux de la Constituante. On y voit que *tous* les pro-

1. « Il sera créé et organisé *un établissement général de secours publics, pour élever les enfants abandonnés, soulager les pauvres infirmes, et fournir du travail aux pauvres valides qui n'auraient pas pu s'en procurer.*

« Il sera créé et organisé une instruction publique commune à tous les citoyens, *gratuite à l'égard des parties d'enseignement indispensable à tous les hommes* » (*Constitution de* 1791, titre I.)

2. « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur fournissant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler.

« L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir le progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens ». (Art. 21 et 22 de la *Déclaration des Droits* de 1793.)

3 « ... afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution, *et au bonheur de tous* ».

4. Beudant, *Le Droit individuel et l'État* (p. 154).

jets de Déclaration des Droits entre lesquels elle a eu à choisir, débutent par cette affirmation : la recherche du bonheur est ou la raison d'être du lien social, ou le premier instinct, et le plus légitime, de la nature humaine[1]. Si le projet définitif, voté par la Constituante, a écarté cette proposition, ce n'est pas qu'elle paraisse dangereuse à l'Assemblée : l'opinion de ses membres, y est, au contraire, en grande majorité, sinon unanimement acquise. C'est, autant qu'on en peut juger, en l'absence de débats approfondis, dans cette suite de séances où les exposés, les lectures tiennent plus de place que la discussion et la *cross-examination*, c'est que la Constituante a voulu éviter de donner à la Déclaration l'allure métaphysique[2]. Mais il n'y a pas le moindre doute sur l'orientation des esprits, dans la Constituante elle-même, ni sur la philosophie générale dont elle s'est inspirée.

Cette philosophie est un mélange singulier de la morale utilitaire de l'Encyclopédie, et de la doctrine du droit de Rousseau.

Ce qui frappe dans la lecture des documents parlementaires, comme dans celle des livres et des Mémoires, c'est que les droits, si souvent invoqués et si éloquemment, apparaissent à l'ordinaire comme des *moyens en vue du bonheur*. « Les droits du Roi et de la Nation n'existent *que pour le bonheur des indi-*

1. Voir : *Projet de Déclaration de* THOURET (art. I) *Archives parlementaires*, 1re série (t. VIII, p. 325). — *Projet de* CH. FRANÇOIS BOUCHE, art. 2. *Ibid.* (t. VIII, p. 400). — *Projet de* RABAUD SAINT-ÉTIENNE, art. 1. *Ibid.* (t. VIII, p. 406). — *Projet de* SIEYÈS, art. 1, 2 et 3. *Ibid.* (t. VIII, p. 422). — *Projet de* GOUGES-CARTON, art. 1. *Ibid.* (t. VIII, p. 428).

2. La préoccupation d'éviter « *la métaphysique* » est extrêmement vive chez les publicistes et les orateurs de la Constituante, héritiers, à cet égard, des préventions de Voltaire et des Encyclopédistes — Cf. des textes de MOUNIER (*Archives*, 1re série, t. VIII, p. 231), de BARNAVE (*Ibid.*, p. 322), de MALOUET (*Ibid.*, p. 323), du marquis DE SILLERY (*Ibid.*, p. 340), de GARAT (*Ibid.*, p. 394), de LALLY-TOLLENDAL (*Ibid.*, p. 458), etc....

vidus qui la composent[1]... » dit Mounier, dans son rapport au nom du Comité de Constitution. L'opinion de Mounier est celle de ses contemporains. On leur reproche de s'être inspirés de Rousseau plus qu'il n'aurait fallu. Ils s'inspirent de lui, en effet, mais ils négligent souvent dans sa doctrine ce qui en est l'élément original, et aussi l'élément révolutionnaire par excellence : le droit de la personne, respectable par cela seul qu'il est le droit. Aux yeux des publicistes de 1789, le droit de l'individu est surtout respectable parce que, là où on ne le respecte point, le bonheur ne saurait exister.

Le droit leur apparaît donc comme un intérêt plus pressant, plus puissant que les autres intérêts, mais non pas comme quelque chose d'incommensurable avec tout intérêt, quel qu'il puisse être. Il a manqué à ces publicistes d'avoir approfondi l'idée du droit, au risque de faire plus de « métaphysique » qu'ils n'en ont fait. Là est leur point de faiblesse. Dans la protestation, vigoureuse et heureuse, qu'ils ont élevée en faveur de l'individualisme, ils ont trop ignoré, ils ont même, au dire d'un esprit pénétrant, « entièrement ignoré ce qui constitue l'individualité, c'est-à-dire l'effort libre et intime de l'âme sur elle-même ». Et c'est là, probablement, l'une des causes principales pour lesquelles la Révolution ne réussit qu'à moitié. « Les institutions furent abolies, mais l'âme ne fut pas changée[2] »

Faute d'avoir suffisamment pénétré et creusé l'idée du droit, comme celles de l'individu et de la personne, les hommes de la Révolution ne surent pas toujours fixer très exactement la limite que l'action de l'État ne doit point franchir.

En proclamant le droit aux secours publics ou au travail, ou

1. *Archives*, 1re série (t. VIII, p. 216).
2. Émile Montégut, *Libres opinions* (p. 204). Voir le passage entier, très suggestif.

encore, selon la formule plus vague, et par cela même préférable de Rabaud Saint-Étienne, « *le droit à exister, à conserver son existence*[1] », comme en proclamant le droit aux éléments du savoir, ils ne faisaient que s'inspirer d'un individualisme noblement compris. Ils manquaient, au contraire, aux premières, aux plus élémentaires prescriptions de l'individualisme lorsqu'ils restauraient la raison d'État, et ménageaient à l'État des prises, même temporaires, sur l'individu, sur sa conscience, sur sa sécurité, sur sa liberté d'aller, de venir, de trafiquer, de travailler.

Cette partie de l'œuvre de la Convention mérite les reproches dont les principes qu'elle a posés en matière d'assistance ou d'enseignement, et les articles de la Déclaration des Droits ou de la Constitution de 1793 qui se réfèrent à ces principes, doivent être exemptés. Toutes erreurs et fautes que la Révolution eût évitées, non pas en faisant moins de métaphysique, mais, au contraire, en se dégageant plus complètement de l'éducation utilitaire que le XVIIIe siècle lui avait léguée.

Ainsi, la raison qui nous a paru expliquer l'impuissance des théoriciens du despotisme éclairé à s'élever jusqu'à l'individualisme, est aussi celle qui explique les défaillances des hommes de la Révolution, dans le respect des droits individuels. Et nous voilà, par cette voie encore, ramenés à l'idée qui s'est, plus d'une fois déjà, présentée comme l'aboutissement nécessaire de notre recherche : un effort de plus, dans la spéculation métaphysique ou dans la critique peut seul communiquer à la thèse individualiste la force et la solidité dont elle a besoin.

1. Il ajoute, d'ailleurs : « et à la rendre aussi heureuse qu'il lui est possible ». *Archives*, 1re série (t. VIII, p. 496).

II

On voit, par ce qui précède, combien laisse à désirer l'opinion couramment reçue, qu'il y a eu deux mouvements d'idées dans la Révolution : l'un, essentiellement individualiste, représenté par la Constituante, où aurait dominé l'influence de Montesquieu; l'autre, essentiellement *étatiste*, représenté par la Convention, où aurait dominé l'influence de Rousseau. Mais il n'est pas inutile d'insister un moment sur les raisons qui doivent faire écarter cette formule, ou, plus précisément, qui en restreignent la portée.

Il faut noter d'abord que ce partage est également admis par les écoles les plus opposées [1]. Seulement les individualistes — entendez par là ceux qui ont compris l'individualisme à la manière des Libéraux et des Économistes de la Restauration, de la Monarchie de Juillet, du second Empire — exaltent l'œuvre de la Constituante, et déprécient celle de la Convention; tandis que l'historien socialiste de la Révolution fait un crime à la Constituante de n'avoir pas invoqué plus souvent l'action de l'État; et que les positivistes, de leur côté, considèrent l'œuvre de la Constituante comme purement critique et stérile; l'œuvre de la Convention — qu'ils incarnent volontiers dans les vues de Danton, rattachées, en vertu d'une filiation fort contestable, à celles de Diderot — leur paraissant seule organique et féconde [2].

A cette division, d'usage si fréquent, une objection grave peut et doit être adressée : si quelques faits paraissent la justifier, d'autres, en plus grand nombre, refusent de s'y ajuster.

1. Voir notamment, du côté individualiste, LAFERRIÈRE, *Histoire des Principes des Institutions et des Lois pendant la Révolution française*, et, du côté socialiste, LOUIS BLANC, *Histoire de la Révolution française*.
2. Voir plus loin, notre livre IV, chap. I.

Plus que personne, Taine a souligné le contraste du programme libéral de 1789 et du programme Jacobin. Mais, de même qu'il y a eu, avant l'explosion de 1789, des manifestations de l'esprit révolutionnaire assez accentuées pour qu'il soit impossible, à qui en tient compte, d'admettre que 1789 ait opéré une brusque solution de continuité entre le passé et le présent[1]; de même qu'au point de vue international, la police de l'Europe, dans les années qui précédèrent la Révolution, vit se produire une multitude d'événements de tous points semblables à ceux qui paraissaient, avant les recherches les plus récentes, absolument caractéristiques de l'ère moderne[2]; de même, il existe entre les deux périodes de la Révolution, en apparence si opposées d'esprit, des traits communs en très grand nombre. Sans doute, la méthode appliquée par la Constituante se distingue par une modération et un esprit transactionnel qui, dans la méthode de la Convention, font place à l'absolu et à l'audace. Sans doute encore, la Constituante a davantage le souci de la liberté politique, et la Convention celui de l'égalité[3]. Mais on ne peut soutenir ni que le sentiment de l'égalité ait fait défaut à la Constituante, ni que celui de la liberté ait été absent de la Convention.

Quand Volney place l'égalité sur le même rang que la liberté[4]; quand Condorcet les montre si étroitement unies entre elles qu'on ne peut remédier à l'inégalité sans accroître du même coup la liberté, et inversement[5]; ils sont les très fidèles représentants de l'esprit de 1789. D'autre part, n'est-ce pas la Convention qui a fixé, avec une hardiesse inconnue de ses prédécesseurs, et non imitée par ses successeurs, le principe de la

1. Voir notamment Rocquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution.*
2. Voir la démonstration dans A. Sorel, *L'Europe et la Révolution* (t. I, liv. I).
3. Voir les preuves à l'appui dans Edme Champion, *L'Esprit de la Révolution française*, chap. v.
4. *Les Ruines*, chap. xvii et xviii.
5. Edme Champion, *L'Esprit de la Révolution française* (p. 219-221).

liberté des cultes[1]? — Compare-t-on les doctrines sur la propriété? Il faut alors reconnaître, avec Troplong[2], que la doctrine individualiste se rencontre plutôt à la Convention, tandis que la Constituante, se bornant à répéter les théoriciens d'ancien régime, ne reconnaît au droit de propriété d'autre origine que la législation elle-même. C'est Mirabeau, c'est Tronchet qui soutiennent alors cette opinion, incompatible avec la thèse libérale et individualiste. Robespierre la reprend et l'aggrave dans le projet de Déclaration des Droits qu'il avait préparé. Mais la Convention refuse de le suivre, bien qu'il fût au sommet de sa puissance, comme le remarque Troplong[3], quand elle promulgue sa Déclaration des Droits. L'article 16 de cette Déclaration ne fait pas mention de l'intervention de la loi dans l'établissement du droit de propriété. Voilà donc un point, et qui est capital, où la logique individualiste se trouve du côté de la Convention; l'inconséquence doctrinale, du côté de la Constituante.

Il arrive dans l'histoire des idées, comme dans celle des faits, que le passé, en se colorant des reflets du présent, prenne une teinte fausse et menteuse. Quand on accuse la Convention d'avoir fait trop large la part de l'État en reconnaissant le droit à l'assistance et le droit à l'instruction, c'est que l'on introduit dans la définition de l'individualisme des éléments qui n'en font pas nécessairement partie intégrante, *et qu'il ne comportait pas à la fin du* XVIII*e siècle*. Il s'est établi beaucoup plus tard une opposition tranchée, absolue, entre l'individu et l'État, et alors, on a considéré comme la période individualiste de la Révolution celle où il est le moins parlé de l'action de l'État; comme une

1. Edme Champion, *L'Esprit de la Révolution française* (p. 224). — Cf. Gazier, *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française* (*Avant-Propos*, p. VIII).
2. *La Propriété d'après le Code civil* (Collection des *Petits Traités* de l'Académie des sciences morales et politiques) (p. 113).
3. *Ibid.* (p. 123).

période anti-individualiste, celle où il en est parlé davantage. En réalité, les articles de la Déclaration des Droits de 1793, réputés pour porter atteinte à la doctrine individualiste, avaient pour objet, dans la pensée de ceux qui les sanctionnaient, d'*aider à la formation du plus grand nombre possible d'individualités complètes et véritables.* Et c'était alors la formule même de tout individualisme.

III

A la vue des choses que nous répudions, il faut donc en substituer une autre. L'individualisme de la Révolution française — si on le juge non d'après les idées courantes du temps présent, mais d'après l'idée que s'en étaient faite les philosophes du XVIIIe siècle — ne tient pas tout entier dans la Déclaration des Droits de 1789. Il est aussi, il est *surtout* dans les grands principes d'assistance matérielle et morale (secours publics, enseignement populaire) de la Constitution de 1791, et dans les articles de la Déclaration des Droits de 1793, qui stipulent les mêmes droits du citoyen sur l'État.

Mais, de même que l'expression théorique de l'individualisme n'a pas atteint, chez ses représentants, au XVIIIe siècle, un degré aussi élevé qu'il eût été souhaitable de précision et d'achèvement; de même, dans la pratique, la Révolution française, qui se faisait au profit des droits de l'individu, et pour son émancipation complète, a mêlé à son œuvre d'affranchissement des éléments qui y sont étrangers.

C'est ainsi qu'à côté des mesures inspirées par les vues abstraites, philosophiques, il y a eu les mesures imposées ou conseillées par les circonstances. Quelques-unes de ces mesures ont soulevé, et méritent de soulever encore une juste réprobation : elles ne concernent pas mon objet, puisqu'elles n'ont précisément rien à voir avec les idées pures. Leur expli-

cation, quand elles se sont produites, réside dans celui de tous les « principes » qui est le plus opposé à tout principe, et particulièrement au principe individualiste : la raison d'État. En prenant ces mesures — et celles qui, sans être bonnes, sont justifiables, et celles qui ne sauraient trouver aucune justification — la Révolution, sollicitée par des opportunités ou contrainte par des nécessités auxquelles d'autres régimes ont également cédé, s'est écartée du haut idéal qu'elle avait résolu de poursuivre. Mais, précisément parce qu'elle s'était donné un objet que les régimes antérieurs n'avaient pas connu, l'affranchissement des individus, la création de la valeur individuelle, les erreurs vulgaires, les crimes auxquels elle s'est laissé conduire, paraissent plus intolérables que les crimes ou les erreurs analogues commis à d'autres moments de l'histoire. Le voisinage de la philosophie et de la violence répugne à l'esprit; et, dans le jugement que l'on porte à l'ordinaire sur la Révolution, entrent pour quelque chose la déception, le mécompte que ne peut manquer de produire le contraste entre l'excellence des fins poursuivies, et l'indignité des moyens employés trop souvent, non pour atteindre ces fins — qui, alors, passaient au second plan — mais pour se défendre, simplement, et pour durer.

On serait plus juste envers la Révolution, si l'on s'astreignait à faire un partage exact entre *ce qui est proprement elle*, c'est-à-dire l'effort puissant pour affranchir les individualités déjà existantes, ou l'effort naissant, et encore incertain en ses voies, pour appeler à l'individualité le plus grand nombre possible de membres de la société ; et *ce qui n'est pas elle*, bien que, au point de vue moral, elle en porte justement la responsabilité : je parle des actes accomplis sous la pression des événements, par une société profondément bouleversée, mais qui voulait vivre.

Conclusions.

Si, dans la Révolution française elle-même, il y a, comme on vient de le rappeler, autre chose que la Révolution, autre chose que la grande crise idéaliste et individualiste, attestée par la Déclaration des Droits de 1789; autre chose que l'appétit de justice sociale, attesté par la Déclaration des Droits de 1793, s'il y a une société dont la vie se continue, à beaucoup d'égards, semblable à ce qu'elle eût été en l'absence de toute rénovation, ou profondément troublée par les événements nés de l'agitation révolutionnaire; de même, et à plus forte raison, dans ce qu'on a nommé le *Régime moderne*, il entre autre chose que la Révolution française, et les principes qui lui sont propres. Les principes de la Révolution pénètrent quelques-unes des institutions nouvelles; mais le Consulat et l'Empire restaurent, ou maintiennent, en face de ces institutions animées d'un esprit nouveau, maintes institutions de l'ancien régime, totalement étrangères à cet esprit, ou encore maintes traditions du despotisme éclairé.

Déjà Tocqueville avait montré comment, en 1800, l'administration de l'ancien régime s'est trouvée restaurée[1]. Taine a, depuis, étudié avec plus de précision et de rigueur la formation du régime moderne, et il est arrivé à des conclusions qui confirment celles de Tocqueville[2]. Qu'il s'agisse de l'administration proprement dite, ou de l'école, ou de l'Église, on constate un singulier mélange des vues de la monarchie administrative et absolue, des vues du despotisme éclairé, et du principe individualiste. Le régime moderne est un tout complexe

1. *L'Ancien Régime et la Révolution* (p. 89, p. 308-309).
2. *Les Origines de la France contemporaine*, le Régime moderne (t. II)

et composite, où l'esprit de la Révolution française, l'esprit individualiste n'agit qu'à la façon d'un ferment.

Si l'on accorde ce qui précède, il faut convenir que le problème de la nature de l'État, des fonctions de l'État, des rapports de l'État avec l'individu ne se posait pas, au début de ce siècle, en termes simples devant la pensée française.

Trois solutions la tentaient simultanément : la conception de l'État telle que l'avait adoptée la monarchie administrative, conception qui semblait répondre aux conditions de vie traditionnelles, permanentes, de la société française; la conception de l'État telle que le despotisme éclairé se l'était faite, commode, à certains égards ; enfin, la conception proprement individualiste.

L'indifférence de l'esprit public à l'égard de la doctrine, en matière sociale et politique, indifférence dont quelques causes seront indiquées au cours de ce livre, fait qu'on a très rarement essayé de démêler ces tendances diverses, leurs causes, leurs effets. En outre, la passion avec laquelle on a toujours pris parti pour ou contre la Révolution, pour ou contre la philosophie du XVIIIe siècle, a empêché que l'esprit scientifique et une méthode sincèrement objective aient été appliqués à ce genre de recherches. On se dispensait d'y regarder de près, ou, lorsqu'on y regardait, c'était sans les précautions et les scrupules qui eussent seuls permis de bien voir.

Mais, tandis que la doctrine languissait, les faits continuaient à se développer. Dans l'ordre politique, l'établissement du suffrage universel venait achever la Révolution. Dans l'ordre économique, la grande industrie opérait une autre Révolution, dont les conséquences ne paraissent pas être épuisées. Puis, de nouvelles façons de penser, en histoire, en philosophie, en science, surgissaient, qui exerçaient sur les théories sociales et politiques un contre-coup inévitable.

On a essayé, au cours du livre qui va s'ouvrir, de suivre les mouvements de la pensée française, sous l'action de ces diverses influences d'ordre spéculatif, et dans son application à cette matière mouvante, incessamment modifiable et modifiée, que constitue une société politique.

La recherche que l'on entreprend n'a pas seulement un intérêt historique. Il s'agit, au fond, de savoir ce que valent, pour la conscience contemporaine, les théories juridiques et contractuelles dont la Révolution s'est inspirée; si elles peuvent triompher des objections, des difficultés qu'y ont opposées, depuis le commencement du siècle, tant d'écoles diverses; et à quelles conditions elles en triompheront. Dans ce débat purement théorique en apparence, c'est donc une grande cause vivante qui s'instruit.

LIVRE PREMIER

LA RÉACTION POLITIQUE

CONTRE

LE PRINCIPE INDIVIDUALISTE

LIVRE PREMIER

La réaction contre l'individualisme, qui devait s'épanouir au cours du XIXe siècle, commence dès le dernier quart du XVIIIe. Comme le mouvement individualiste, elle affecte un caractère européen. Quelques-unes des formules les plus saisissantes où elle se soit exprimée appartiennent à des écrivains anglais ou allemands. Il est impossible, même quand on se propose simplement de suivre l'histoire de l'idée d'État en France, de ne pas écouter, après les théocrates, Bentham et Burke, Savigny et Hegel, qui ont si puissamment agi sur les esprits, au delà des frontières de leur pays.

CHAPITRE PREMIER

LA RÉACTION EN FRANCE

I

On peut dire que Saint-Martin, de Maistre, de Bonald, Ballanche, Lamennais forment vraiment une école. En dépit des différences que mettent entre eux le tour d'esprit, le genre ou le cadre des ouvrages, ils professent tous une doctrine commune, bien nommée théocratique, puisque, de l'aveu d'un de ses représentants, l'objet qu'elle se propose est d'opposer à la Déclaration des Droits de l'homme une « Déclaration des Droits de Dieu [1] ».

Saint-Martin [2] est le premier en date des théocrates. Bien que la politique ne tienne dans ses écrits qu'une place accessoire, il aperçoit trop nettement quelques-unes des questions sur

1. De Bonald, *Discours préliminaire à la Législation primitive* (Œuvres, t. II, p. 250).

2. Les œuvres de Saint-Martin n'ont pas été réunies en une publication spéciale. Voici les titres et les dates des principaux ouvrages où se trouvent ses vues politiques : *Des Erreurs* (1775). — *Lettre à un ami*, ou *Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, an III (1795). — *Éclair sur l'association humaine*, an IV (1796). — *Réflexions d'un observateur sur la question posée par l'Institut :* Quelles sont les institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple? an VI (1798).

lesquelles l'École fera porter son effort; il offre, d'autre part, trop d'affinités avec de Maistre, pour qu'il soit permis de l'omettre dans cette rapide revue des œuvres et des hommes.

Saint-Martin est un illuminé, dont la pensée se meut dans le domaine du rêve, et qui, du haut de sa chimère, jette un regard de compassion sur le monde. L'homme, selon lui, n'a pas encore su démêler les véritables origines de la société. Elle ne s'explique ni par la force, comme l'a cru Hobbes; ni par un contrat, comme l'a cru Rousseau. La force règle les relations des animaux, non celles des hommes. De quel droit, d'autre part, l'homme aurait-il signé un contrat, lui qui ne s'appartient pas, et qui ne s'est pas fait lui-même[1]? Ainsi perce, pour la première fois, l'idée qui devait être abondamment développée par les successeurs de Saint-Martin : que la découverte de l'ordre social et sa constitution excèdent infiniment le pouvoir humain.

Saint-Martin trace aussi les premiers linéaments de la méthode que l'École appliquera, lorsqu'il assure que toutes les erreurs des philosophes à ce sujet viennent de ce qu'ils consultent la seule raison. Or, elle est impuissante à prononcer : il y faut l'âme tout entière. L'âme, interrogée, répond que la société initiale est celle où notre faiblesse trouve le plus de soutiens : telles la famille, la religion. Toutes deux, d'ailleurs, reposent sur la volonté de Dieu. Là est la vraie source du pouvoir[2].

Un pouvoir qui ne porte pas le signe divin est suspect, Saint-Martin va jusqu'à dire illégitime. La monarchie de 1775, rigoureusement jugée dans le livre des *Erreurs*, est illégitime, tout comme la république de 1795, non moins rigoureusement jugée dans la *Lettre à un ami*. La monarchie, en effet, repose

1. *Des Erreurs et de la Vérité* (p. 270).
2. *Lettre à un ami* (p. 51).

sur la force, qui fait et défait incessamment son ouvrage. Pas de stabilité, partant, pas de vraie justice. La république repose sur la souveraineté nationale. Mais, si l'homme a été souverain avant la chute originelle, il ne peut plus l'être aujourd'hui. N'étant pas souverain, le peuple ne saurait déléguer à personne des droits que lui-même il ne possède pas[1].

Ainsi, ni le gouvernement populaire direct, ni les arrangements que le peuple peut conclure avec une famille privilégiée, ou un individu privilégié, ni la monarchie traditionnelle et immémoriale ne trouvent grâce aux yeux de Saint-Martin. Son prince, véritable « commissaire de Dieu[2] », doit être un « homme régénéré », réhabilité par la vertu, qui exercera sur des frères moins heureux ce qu'on a justement nommé « le saint despotisme de la charité[3] ». Il est d'ailleurs inutile de suivre Saint-Martin dans tous les détails de sa conception du chef suprême, à la fois grand prêtre, grand juge, grand médecin du peuple des théosophes[4]. Ici, ce n'est plus l'écrivain politique, c'est l'illuminé qui parle. Ses rêveries, souvent éloquentes, ne relèvent pas de notre discussion.

Saint-Martin lègue en somme à ses successeurs trois idées très importantes, dont deux touchent au fond des choses, tandis que la dernière concerne la méthode.

Le problème de l'origine des sociétés politiques ne peut pas être résolu, comme le croyaient les philosophes du XVIIIe siècle, par la pure raison. L'instinct, la spontanéité, sont remis en honneur et en crédit comme facteurs du développement social : voilà pour la méthode. — Une association étroite est établie entre l'idée de création en général, et l'idée de vie sociale; le pouvoir est rattaché directement à Dieu, non par ce lien un

1. *Lettre à un ami* (p. 62 et suiv.).
2. *Ibid.* (p. 60).
3. Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin* (p. 277).
4. *Des Erreurs et de la Vérité* (p. 283)

peu lâche qu'avaient noué les théologiens d'ancien régime lorsqu'ils admettaient que Dieu consacre tout pouvoir établi ou selon les règles, ou depuis un temps suffisant; mais au contraire par un lien très étroit : le prince doit porter au front « le signe du verbe ». Voilà pour la doctrine.

Qu'il ait, ou non, puisé en partie son inspiration dans les écrits de Saint-Martin, en dégageant de leur gangue les idées du Philosophe inconnu, Joseph de Maistre fait une tout autre figure, et tient dans l'École une place singulièrement plus grande[1].

C'est contre la volonté humaine, tant exaltée par Rousseau et par Kant, que de Maistre dirige ses coups les plus redoutables. Il vise et frappe l'ennemi au cœur. L'homme, dit-il, est, par un effet de la chute, essentiellement pervers dans sa volonté. Cette volonté perverse ne saurait échapper à la nécessité d'être gouvernée[2]. L'homme ne possède pas davantage ce que, dans son orgueil, il regarde comme un attribut de sa nature : le pouvoir de créer. La société n'est pas l'œuvre de ses mains. Elle n'a pas pour origine un acte volontaire, individuel ou collectif, car le peuple en masse est aussi impuissant à créer que l'individu. La société est un fait nécessaire. Le gouvernement n'existe pas par la grâce des peuples[3]. La loi n'exprime pas davantage la volonté commune : elle n'est vraiment la loi qu'à la condition « d'émaner d'une volonté supérieure[4] ».

1. *Considérations sur la France* (1796). — *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1810). — *Du Pape* (1819). — *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821).

Sur la question particulière des rapports de Joseph de Maistre avec Saint-Martin, Cf. Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin* (p. 282 et 283), et Sainte-Beuve, *Portraits littéraires* (t. II, p. 422-454).

2. *Du Pape* (t. I, p. 211).

3. *Ibid.* (t. I, p. 213).

4. *Essai sur le principe générateur des Constitutions* (p. 3).

Les constitutions, — notez cette idée, qui est la plus intéressante de toutes celles qu'exprime de Maistre, et qu'il tire de son fonds, — les constitutions ne forment pas l'objet d'une délibération, ni ne se rédigent sur le papier[1]. L'homme, en un mot, est essentiellement passif. Il l'est surtout quand il croit agir par lui-même, dans les périodes troublées de l'histoire, telles que la Révolution française[2]. Jamais le rôle de la Providence n'est apparu plus grand. Jamais celui de l'homme n'a été manifestement plus humble. Ainsi de Maistre, comme Pascal, cherche dans les actes dont l'homme est le plus tenté de s'enorgueillir, la preuve même de son néant[3].

Incapable de créer la société, de fonder un gouvernement, d'établir une loi, de mener les événements, l'homme est également incapable d'imposer des noms aux choses par un acte délibéré. Le langage n'est pas d'invention humaine[4]. Il est dangereux pour l'homme de méconnaître cette vérité. Veut-il nommer un pouvoir nouveau, une institution nouvelle? Le nom qu'il leur donne frappe de caducité ce pouvoir, cette institution[5]. Dieu seul a le droit de nommer, comme seul il constitue, il légifère, il conduit les affaires du monde.

La souveraineté, émanant de Dieu, « exprimant Dieu », est, de sa nature, absolue. Les formes peuvent varier, mais si elle

1. *Considérations sur la France* (p. 106).

2. « Les hommes de la Révolution sont menés par elle, plus qu'ils ne la mènent ». — « Plus on examine les personnages en apparence les plus actifs de la Révolution, plus on trouve en eux quelque chose de *passif* et de *mécanique*. » *Considérations sur la France* (p. 9.)

3. De Maistre *prouve* Dieu par la Révolution comme les Jansénistes par l'existence de l'hérésie et de l'incrédulité. ceux qui seraient tentés de ne pas voir la Providence dans la Révolution, il répond : « La première condition d'une révolution *décrétée*, c'est que tout ce qui pourrait la prévenir n'existe pas et que rien ne réussisse à ceux qui veulent l'empêcher ». *Considérations sur la France* (p. 4).

4. *Essai sur le principe générateur* (p. 65-66).

5. *Ibid.* (p. 82). « On peut être sûr que le nom et la chose disparaîtront en très peu de temps. »

ne parle pas à Londres comme à Constantinople, une fois qu'elle a parlé, son arrêt est sans appel[1]. De Maistre raisonne en politique, et non, comme Saint-Martin, en visionnaire. Aussi reconnaît-il, dans les pouvoirs de fait, les princes légitimes, au sens où les théoriciens de l'ancienne monarchie prenaient ce mot[2]. Encore faut-il que les princes légitimes tiennent leur puissance, par délégation, du seul et véritable souverain, le Pape infaillible, représentant de Dieu sur la terre[3]. L'infaillibilité du Pape n'est pas seulement une vérité théologique, c'est une « vérité générale », manifestée dans l'ordre théologique. Impossible de la discuter sans attaquer « une loi du monde[4] ».

De Maistre donne, on le voit, une précision supérieure et une portée qu'il n'avait pas chez Saint-Martin, au principe théocratique. Il brise la volonté de l'homme, il la frappe d'une incapacité radicale, il humilie sa raison devant le mystère des origines. Dernier trait, sur lequel on verra de Bonald appuyer : de Maistre explique l'ordre religieux, l'ordre social, l'ordre civil par « les lois du monde ».

La philosophie du XVIIIe siècle avait fait un effort vigoureux pour séparer l'homme du reste de la nature. Voici que de Maistre l'en rapproche et l'y confond à nouveau, pour mieux marquer la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu.

De Bonald[5] met en bonne forme scolastique les idées qui, chez de Maistre, se présentent dans un ordre plus libre. L'un est, par excellence, le polémiste de l'École, l'autre en est le docteur. La rigueur logique se rencontre à l'ordinaire chez de Bo-

1. *Du Pape* (t. I, p. 2).
2. *Essai sur le principe générateur* (p. 38).
3. *Du Pape* (Œuvres, t. I, p. 333 et suiv.).
4. *Ibid.* (t. I, p. 2).
5. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796). — *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1817). — *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1821). — *Œuvres complètes*. Paris, Leclère, 16 volumes.

nald, mais aussi les distinctions subtiles, les oppositions factices, les classifications arbitraires. Toutefois, il met fortement en lumière la plupart des points qu'il touche, et ce sont des points essentiels. Comme Saint-Martin et de Maistre, il pose d'abord le problème de l'origine des Sociétés (c'est lui qui met ces majuscules) et de l'origine du Pouvoir. Comme eux, il explique le Pouvoir et la Société par la volonté de Dieu, mais il scrute plus profondément qu'eux l'essence du Pouvoir et l'essence de la Société.

Le Pouvoir est « un être », qui veut et agit pour la conservation de la Société. « La volonté de cet être s'appelle loi, son action, gouvernement[1]. » Dieu au sommet, puis l'Homme-Dieu, puis l'homme chef d'État, puis l'homme père de famille : telle est la hiérarchie des vivants qui incarnent le Pouvoir aux divers degrés[2]. La Société, à son tour, est un vivant qui a son enfance, son adolescence, sa virilité[3], et qui possède des aptitudes propres, notamment la faculté d'agir sur l'individu, de l'adapter aux fins qu'elle poursuit[4]. Le progrès par exemple, l'une de ces fins, est l'œuvre non de l'homme, mais de la société[5].

Ici apparaît pour la première fois, dans l'œuvre de réaction contre l'individualisme du XVIIIe siècle, une idée qui prendra plus tard une importance extrême. Rousseau et Kant avaient admis que la société est faite par l'homme, pour l'homme. De Bonald réplique : « L'homme n'existe que *pour* la société, la société ne le forme que *pour* elle-même[6] ». Pesez bien cette parole : elle contient en germe les négations accumulées depuis lors, par les écoles les plus différentes, contre l'indivi-

1. *Discours préliminaire à la législation primitive* (Œuvres, t. II, p. 145).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 109).
3. *Législation primitive*, chap. VIII (Œuvres, t. II, p. 408).
4. *Théorie du pouvoir*, Préface (Œuvres, t. XIII, p. 3).
5. *Législation primitive*, chap. VIII (Œuvres, t. II, p. 405-406).
6. *Théorie du pouvoir*, Préface (Œuvres, t. XIII, p. 3).

dualisme du XVIIIe siècle et de la Révolution : négation de l'art humain dans l'aménagement de la société politique, négation de l'activité individuelle tournée vers des fins individuelles, négation du droit, considéré comme inhérent à la personne morale.

M. de Bonald n'a ignoré, il ne s'est dissimulé aucune des conséquences de sa maxime. Loin de là, il les déduit toutes, et il les expose avec force. La grande question qui divise les esprits en Europe, dit-il, est celle-ci : « L'homme se fait lui-même et fait la société; la société se fait elle-même et fait l'homme[1] ». Entre ces deux formules, l'hésitation, selon de Bonald, n'est pas possible. La prétention de l'homme à s'ériger en législateur de la société est aussi insoutenable que le serait chez lui « celle de donner de la pesanteur aux corps ».

La constitution de la société (soit religieuse, soit politique) dérive de sa nature aussi nécessairement que la pesanteur de la nature des corps. Voilà pour l'opposition de l'art et de la nature. — Les philosophes modernes, dit encore de Bonald, ont fait la philosophie de l'homme individuel, du *moi*. « J'ai voulu faire la philosophie de l'homme social, du *nous*, si je peux ainsi parler[2] ». Voilà pour la critique de l'individualisme. — « Dans la société, il n'y a pas de droits, il n'y a que des devoirs[3]. » Voilà pour la critique de l'idée de droit. — De Bonald s'y est particulièrement attaché. Il prend souvent à partie le terme même de *droit*, qui, « en politique, n'exprime rien de juste, et a été funeste[4] ». Là encore, de Bonald devait trouver beaucoup d'imitateurs, et l'on verra souvent reparaître, au cours de ce livre, la critique de l'idée de droit, sous une forme à peine différente de celle dont il la revêt.

1. *Observations sur un écrit de Condorcet* (OEuvres, t. XIV, p. 488).
2. *Introduction à la démonstration du principe constitutif des sociétés* (OEuvres, t. XII, p. 65).
3. *Observations sur un écrit de Condorcet* (OEuvres, t. XIV, p. 461).
4. *Discours préliminaire à la législation primitive* (OEuvres, t. II, p. 117)

M. de Bonald ne s'est pas contenté de réfuter les philosophes du XVIIIe siècle. Il a présenté, dans l'un de ses ouvrages, le plan d'une organisation sociale et politique qui méconnaît les droits de l'individu, et ressemble à cet *état patriarcal*, favorable à la liberté des groupes tels que la famille, la commune, la province, dont Haller nous donnera tout à l'heure une description plus poussée, et dont une des puissances du continent, orientée en ce sens par son histoire et sa constitution antérieure, devait bientôt après se rapprocher[1]. L'État, tel que le conçoit de Bonald, est une « grande famille », formée de plusieurs sociétés domestiques, obéissant à des lois communes, et à laquelle appartiennent corps et âme tous les « individus délaissés », ceux qui ne font pas partie d'une des petites familles, éléments de la grande[2]. L'État intervient fréquemment dans la vie matérielle et morale des groupes qui le composent. Il doit faire, selon la formule de Bonald, à la fois ascétique et compressive, « peu pour les plaisirs des hommes, assez pour leurs besoins, tout pour leurs vertus[3] ».

Ballanche[4] est le plus original des écrivains de l'école théocratique, et, à coup sûr, le plus attachant. Souple, autant que de Bonald est rigide, ouvert aux idées des autres, autant que de Maistre est clos et comme muré dans ses parti pris, Ballanche, sans abandonner les principes de ces philosophes, les tempère et les humanise. En raison même de son originalité, il est moins représentatif de l'École que de Maistre ou de Bonald, mais son talent insinuant fait valoir davantage les parties plausibles de la thèse commune.

1. La Prusse.
2. *Législation primitive*, chap. IX (Œuvres, t. III, p. 82-83).
3. *Ibid.*, chap. XII (Œuvres, t. III, p. 100).
4. *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles* (1818). — *Essais de palingénésie sociale* (1827-1828).

Ballanche répète les principales maximes que nous venons de rencontrer. La société enveloppe l'individu, qui ne vaut et ne progresse que par elle[1]. L'homme est incapable d'invention[2]. Il ne donne pas leur nom aux choses[3]. Les constitutions ne sont pas l'œuvre d'un jour. Les lois ne se font pas, à proprement parler : elles « se promulguent[4] ».

Mais, parmi ces idées, il en est quelques-unes que Ballanche énonce avec une insistance particulière, et qu'il fait, en quelque sorte, siennes. Par exemple, l'idée des bienfaits de la tradition[5], et l'idée de la continuité nécessaire à la vie sociale, continuité dans le temps, continuité dans l'espace. Dans le temps : « toutes les générations sont contemporaines aux yeux de Dieu, et le sont aussi aux yeux du sage[6] ». Dans l'espace : l'homme ressent et suit « les mouvements qui lui sont imprimés par le tout dont il fait partie. *L'individualité n'est point pour lui, dans ce monde*[7]. » — Par exemple encore, l'idée que le mystère possède ce qu'on pourrait appeler un droit à l'existence. Ballanche rappelle que la statue d'Isis était couverte d'un triple voile : le premier que soulevaient les néophytes, le second que soulevaient les prêtres du sanctuaire, le troisième que nul ne soulevait[8]. Tout est symbole : « *La claire vue n'est pas de ce monde*[9] ». Non content de redire, avec de Maistre et de Bonald, que le langage ne saurait être d'invention humaine,

1. *Essai sur les institutions sociales* (Œuvres, t. II, p. 220, 222, 293). — *Palingénésie*, 1re partie (Œuvres, t. IV, p. 37).
2. *Essai* (Œuvres, t. II, p. 282).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 234).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 75).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 133, 136).
6. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 48).
7. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 50). — Cf. « L'homme n'est homme que par sa coexistence sympathique avec les autres hommes ». *Palingénésie*, 1re partie (Œuvres, t. IV, p. 37).
8. *Essai* (Œuvres, t. II, p. 21).
9. *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 71). — Cf. *Palingénésie*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 148), et 3e partie (Œuvres, t. IV, p. 370-371).

ni le pouvoir, Ballanche montre le lien des deux assertions, et se flatte d'éclairer ainsi la question politique à la lumière de la question philologique[1]. Précisément, parce que l'homme est un être social, il a dû se trouver doué, dès l'origine, d'un sens aussi éminemment social qu'est la parole[2].

A d'autres égards, Ballanche se distingue de l'École. De Maistre et de Bonald traitent avec la dernière rigueur les philosophes du XVIIIe siècle. Ballanche rend justice à Montesquieu[3], à Rousseau, dont l'admirable talent « a quelque chose de si éminemment religieux[4] », même à Voltaire, en qui il se plaît à reconnaître « un ami ardent des hommes[5] ». — Juste pour ses adversaires, il use de franchise à l'égard de ses amis, et signale, à l'occasion, leurs travers ou leurs erreurs. « C'est sous Louis XIII que les livres de M. de Maistre devaient paraître[6]. » Ailleurs, il l'accuse de n'avoir nulle pitié des hommes. « M. de Maistre, dit-il joliment, est inexorable à l'égal de la destinée, et *point miséricordieux comme la Providence*[7]. »

Joseph de Maistre et de Bonald ont méprisé les nouveautés. Ballanche prétend en posséder le sens[8]. Il voit qu'une société différente de l'ancienne société française s'est formée, que la pensée s'est émancipée, qu'une plus grande somme de liberté doit pénétrer dans les institutions[9]. Il n'est pas, pour sa part, l'adversaire de la liberté de la presse, entendue comme on l'entendait de son temps, ni du jury. Il admet que, dans l'état

1. *Essai* (Œuvres, t. II, p. 182).
2. *Ibid.* (Œuvres t. II, p. 212-213, 225 et suiv.).
3. *Palingénésie*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 169).
4. *Ibid.*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 168).
5. *Ibid.*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 169).
6. *Ibid.*, 3e partie (Œuvres, t. IV, p. 290).
7. *Ibid.*, 3e partie (Œuvres, t. IV, p. 299).
8. « Lorsqu'on veut conserver les formes usées, et les conserver en dépit du progrès, c'est alors qu'elles sont contre nature, c'est-à-dire contre la Providence, négatives du droit divin ». *Ibid.*, 3e partie (Œuvres, t. IV, p. 341).
9. *Essai* (Œuvres, t. II, p. 416).

actuel des esprits, la simple participation du peuple au pouvoir ne suffit pas, qu'il faut que le pouvoir « sorte du peuple même[1] ». Il admet que les gouvernements ont des devoirs, que le premier de ces devoirs est « de marcher dans la voie du progrès et du développement, à la tête du troupeau qu'il leur a été donné de conduire[2] ». Le rôle des dynasties consiste même à ériger le fait en droit. Le pouvoir n'est infaillible que s'il est « l'expression vraie de ce qui est[3] ». N'est-il pas temps, ajoute Ballanche, de « confondre dans nos affections la France ancienne et la France nouvelle, de réconcilier les *archéophiles* avec les *néophiles*[4] »? La Restauration a légalisé en partie la Révolution, comme le Christianisme a mis dans le monde « le génie de l'avancement ». C'est l'œuvre de ce génie, l'œuvre du Christianisme, par conséquent, qu'il convient de saluer dans tout progrès nouveau[5].

Ajoutez que Ballanche a parlé, avant Saint-Simon et Comte, de la « mission de l'Occident[6] », et qu'avant eux, il a constaté le caractère négatif de la philosophie du XVIIIe siècle, « un bélier qui a bien abattu de vieilles murailles, mais qu'il est temps de détruire, si l'on ne veut pas qu'il devienne un instrument dangereux[7] ».

Lamennais appartient à l'école théocratique par ceux de ses écrits qui sont antérieurs à 1830[8]. Il se borne d'ailleurs à répéter les principales propositions sur lesquelles l'École est

1. *Palingénésie*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 227-228).
2. *Ibid.*, 3e partie (Œuvres, t. IV, p. 349).
3. *Ibid.*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 283).
4. *Essai* (Œuvres, t. II, p. 37), et chap. VII (Œuvres, t. II, p. 197).
5. *Palingénésie*, 2e partie (Œuvres, t. IV, p. 278).
6. *Réflexions diverses* (Œuvres, t. IV, p. 392).
7. *Palingénésie*, 3e partie (Œuvres, t. IV, p. 369).
8. *La religion dans ses rapports avec l'ordre civil et politique* (1826). — *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829).

Sur la politique de LAMENNAIS, consulter : JANET, *La philosophie de Lamennais*, et E. SPULLER, *Lamennais*.

d'accord : la société n'est pas d'institution humaine, le peuple ne possède pas la souveraineté, il ne peut, par conséquent, ni déléguer, ni diviser le pouvoir, qui vient de Dieu [1].

L'originalité de Lamennais, à cette date, consiste à diriger ses critiques moins contre la philosophie du XVIIIe siècle, que contre les principes de l'Église gallicane. Si le *Contrat social* a flatté la chimère de la souveraineté du peuple, la déclaration de 1682 a créé l'idolâtrie du pouvoir humain [2]. Louis XIV est, en un sens, aussi coupable que Rousseau des erreurs et des méfaits de l'esprit moderne. Pour un peu, Lamennais le regarderait comme l'ancêtre direct des révolutionnaires. Il faut donc détruire tout d'abord l'œuvre de 1682, soustraire le spirituel à la domination du temporel, pour ensuite lier le temporel au spirituel, et « les ramener tous deux à un centre commun, Dieu [3] ».

On conçoit que, préoccupé avant tout des rapports de l'Église et de l'État, Lamennais se soit trouvé conduit à discuter de plus près que Ballanche, de Bonald et de Maistre, le rôle de l'État, et à déterminer les limites qu'il comporte. Il ouvre à ce sujet des vues intéressantes. L'un des premiers, il dénonce l'abus de la centralisation [4]. Il pose en principe que tout intérêt circonscrit a le droit de s'administrer lui-même, que l'État ne doit pas plus s'immiscer dans les affaires propres de la commune, de l'arrondissement, de la province « que dans celles du père de famille [5] ». Il signale même, comme l'un des traits caractéristiques de son temps (1829), l'opposition qui existe, en France, entre « le principe démocratique des institutions, et l'esprit despotique de l'administration [6] ». Mais la polémique en faveur de la liberté

1. *Mélanges religieux et philosophiques* (p. 262).
2. *Des progrès de la Révolution* (p. 58).
3. *Ibid.* (p. 93).
4. Article de l'*Avenir* (déc. 1830), dans *Journaux et Articles* (p. 204). — Cf. *Progrès de la Révolution* (p. 214-215).
5 *Journaux et Articles* (p. 204).
6. *Des progrès de la Révolution* (p. 136).

d'enseignement, à laquelle Lamennais a pris une si grande part, et à propos de laquelle il a été conduit à s'exprimer ainsi, nous entraînerait loin des théocrates et de leurs vues politiques.

II

Haller[1] n'est pas un théocrate, mais il combine de façon curieuse la théorie réaliste de l'État, telle que le XVIIe siècle l'avait admise, avec les principales vues des théocrates sur la philosophie politique du XVIIIe. Il entre, en outre, dans un détail que ni Saint-Martin, ni Ballanche, ni de Maistre, ni de Bonald lui-même n'ont connu. Son livre achève donc, en la précisant, la pensée des théocrates.

« Les rois légitimes sont replacés sur le trône, nous allons y replacer aussi la science légitime, celle qui sert le souverain maître, et dont tout l'univers atteste la vérité[2]. » Ces lignes, empruntées aux premières pages de Haller, commentent le titre qu'il a choisi : *Restauration de la science sociale*, et, contrairement aux habitudes de l'auteur, disent beaucoup en peu de mots. Elles disent qu'il y a une science légitime, comme il y a une monarchie légitime, que cette science « sert » le ciel, et que, pour en obtenir la révélation, il suffit de contempler l'ordre universel dont elle est un élément, la nature des choses qu'elle reflète et qu'elle exprime. Ce sont bien là, en effet, les idées

1. Louis de Haller, d'origine suisse, a écrit d'abord en allemand son grand ouvrage, et les historiens allemands de la science politique le considèrent comme l'un des représentants de la pensée théocratique en Allemagne. Mais on ne peut oublier ni qu'il s'est mis au service de la France, ni qu'il a publié lui-même une édition française de son livre : *Restauration de la science politique*, ou *Théorie de l'état social naturel, opposé à la fiction d'un état civil factice*, 1824 (3 vol. in-8°), ni que ce livre a été très lu en France. — Voir, sur Haller, l'excellent répertoire de Robert von Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (Bund. II, p. 259 et suiv.).

2. *Restauration de la Science sociale*, Disc. prélim. (t. I, p. 9).

maîtresses que Haller oppose à celles des philosophes du XVIIIe siècle, animés d'un esprit révolutionnaire, inventeurs d'une fausse science, qui ne sert pas Dieu, et qui se met en dehors, au-dessus de la nature.

Ces philosophes ont la prétention d'être « meilleurs architectes[1] » que Dieu. Appuyés à leur seul génie, ils ont voulu reconstruire la société, ils ont proclamé la souveraineté du peuple. Mais la souveraineté du peuple, exercée directement, engendre le despotisme[2]. Voilà comment il se fait que la Révolution, après avoir promis aux hommes la liberté, leur a donné l'esclavage[3].

Si l'on admet que l'État est de formation artificielle, qu'il constitue le chef-d'œuvre de la volonté humaine, on lui assigne aussitôt un but déterminé ; et tout État, quelles que soient les circonstances particulières de sa formation, doit tendre à ce but. Tantôt, on estime que le but de l'État est de garantir les droits des citoyens[4] ; tantôt, on pense que l'État doit se faire le médecin, le précepteur universel, qu'il doit nourrir les pauvres, les vieillards, les infirmes[5]. Or ce sont là « autant de doctrines insensées, de systèmes absurdes[6] ». L'État, comme tel, n'a aucun but; ou, s'il en a un, — ce que nous examinerons tout à l'heure, — ce but est autre selon les temps, les lieux, les circonstances[7]. Quelle est donc la vraie méthode, celle qui convient « à la science légitime » ?

C'est, répond Haller, une méthode qui consiste non plus à opposer l'état social ou civil à l'état de nature, mais à poser

1. *Restauration de la Science sociale* (t. III, p. 435).
2. *Ibid.* (t. II, p. 443).
3. *Ibid.* (t. II, p. 95). HALLER prétend combattre la Révolution au nom « *des droits du faible* ».
4. *Ibid.* (t. I, p. 543).
5. *Ibid.* (t. II, p. 426).
6. *Ibid.* (t. II, p. 428).
7. *Ibid.* (t. I, p. 548).

l'état de nature comme éternel, immuable, et à expliquer les rapports sociaux par l'état de nature[1]. En d'autres termes, sans que la volonté de l'homme ait à intervenir, des rapports divers de dépendance et de domination se nouent naturellement entre les êtres. La société civile n'est que « la sommité de toute société naturelle[2] ».

Ces rapports naturels de dépendance et de sujétion reposent sur un rapport primitif : l'inégalité des conditions. Les hommes sont plus ou moins riches, partant, plus ou moins indépendants[3]. Le *seigneur* est un homme comme les autres, mais plus opulent, et qui, pour cette raison, commande au lieu d'obéir[4]. L'indépendance, qui se nomme aussi, chez Haller, la souveraineté, la majesté, constitue donc « un don de la nature et des circonstances, un bien de la fortune », ou, en langage chrétien, « une bénédiction, une grâce de Dieu[5] ».

Les *seigneuries* sont ou des monarchies ou des républiques, aussi légitimes les unes que les autres, là où elles sont établies[6]. Les citoyens n'ont pas le droit de changer une monarchie en république, ni une république en monarchie. Si, nés dans une monarchie, ils préfèrent servir une république, qu'ils émigrent librement. Haller fait, on le voit, peu de cas du sentiment de la patrie. Ce n'est, selon lui, « qu'une servitude déguisée sous un grand mot[7] ».

1. *Restauration de la Science sociale* (t. I, p. 395, p. 592).

2. *Ibid.* (t. I, p. 541). — Cf. t. I, p. 399-400, où Haller parle des « sociétés animales », comme l'a remarqué M. Espinas, en citant ce texte (*Les Sociétés animales*, Introduction, p. 65). Mais il ne faut pas oublier que la *nature* dont parle Haller est, comme celle dont parle de Maistre, *l'ensemble des causes secondes qui servent de ministres à la Divinité*. (*Considérations sur la France*, p. 149.)

3. *Restauration de la Science sociale* (t. III, p. 11).

4. *Ibid.* (t. I, p. 556).

5. *Ibid.* (t. I, p. 567).

6. *Ibid.* (t. I, p. 595).

7. *Ibid.* (t. II, p. 102). — Cf. *Ibid*, p. 103, une note curieuse sur les *déserteurs*. Dans le patriotisme, c'est encore la Révolution que Haller condamne. Il ne faut pas oublier, au surplus, qu'il a été lui-même conduit à quitter son pays pour se mettre au service de la France.

Le roi est seigneur dans son royaume, comme le père dans sa famille. Les distinctions que la science politique prétend établir entre les monarchies absolues et les monarchies limitées, entre les monarchies simples et les monarchies mixtes, sont dépourvues de sens[1]. Trois dénominations seulement, « d'après le genre de puissance qui a servi d'origine au rapport seigneurial » : les états patrimoniaux, militaires, spirituels.

Haller ne décrit que l'état patrimonial. Le prince tient son pouvoir de Dieu. Il ne doit nul compte à ses sujets de l'emploi qu'il en fait. Il décide de la guerre ou de la paix, parce qu'il a le droit tout personnel de *défendre sa propriété*[2]. Il conclut des traités, parce qu'il a le droit d'aliéner le territoire *qui est son bien personnel*[3]. Il fait des lois[4], il accorde des grâces[5], mais chaque chef de famille en fait autant à son foyer. Il n'existe pas de finances de l'État, mais seulement des finances du prince[6]. Les sujets n'ont pas à consentir l'impôt. L'impôt est une aide, une assistance que les sujets ont intérêt à donner au prince[7]. De même encore, le service militaire[8].

L'idée de l'indépendance du prince ou seigneur suffit à expliquer toute la vie des États. L'art d'en prolonger la durée, la Macrobiotique, n'est que l'ensemble des moyens propres « à conserver et affermir, soit vis-à-vis des subordonnés, soit vis-à-vis des égaux, cette puissance et cette supériorité[9] ». On reconnaît ici la conception du XVIIe siècle, et l'on ne s'étonne

1. *Restauration de la Science sociale* (t. II, p. 12-14)
2. *Ibid.* (t. II, p. 79).
3. *Ibid.* (t. III, p. 68).
4. *Ibid.* (t. II, p. 209).
5. *Ibid.* (t. II, p. 248).
6. *Ibid.* (t. II, p. 318).
7. *Ibid.* (t. II, p. 364, p. 392-393).
8. *Ibid.* (t. II, p. 87-94).
9. *Ibid.* (t. III, p. 237).

pas de trouver sous la plume de Haller l'éloge de Machiavel[1]. Les États manquent-ils aux règles de cet art? Ils perdent aussitôt l'indépendance, ce qui, pour eux, équivaut à perdre l'existence[2]. Nulle limite, si ce n'est morale, à la seigneurie indépendante. Le prince respectera les lois divines. S'il y manque, le sujet aura le droit de résister, droit auquel Haller apporte, d'ailleurs, d'importantes restrictions[3]. Inutile d'espérer qu'on empêchera tout abus du pouvoir : il faudrait que le pouvoir, pour être irréprochable, fût exercé par Dieu même[4]. Est-ce Bossuet qui parle ainsi, ou un contemporain de la Restauration?

En somme, le souverain, soit individu, soit corporation, règne, non en vertu d'une délégation, mais d'un droit personnel; il n'administre pas la chose publique, mais ses propres affaires. Ce système, qui fait si grande la prérogative du prince, n'est pourtant pas, suivant Haller, aussi favorable au despotisme que celui des philosophes[5]. Le régime patriarcal est doux. Une loi « de bienveillance et de justice » régit les rapports du seigneur avec ses sujets. A la condition de ne pas dépasser les justes bornes, chaque père de famille jouit, dans sa seigneurie propre et restreinte, d'une autorité, par conséquent, d'une liberté réelle.

Haller a fourni un grand nombre d'entre les arguments qui ont été par la suite employés pour combattre l'œuvre politique du XVIIIe siècle et de la Révolution française[6]. On avait dit,

1. *Restauration de la Science sociale* (t. III, p. 233).
2. *Ibid.* (t. II, p. 446).
3. *Ibid.* (t. I, p. 484; t. III, p. 46-64).
4. *Ibid.* (t. I, p. 511).
5. *Ibid.* (t. III, p. 434).
6. HALLER insiste sur la *triste uniformité* de la France, telle que la Révolution l'a faite, et il y oppose la *diversité admirable* des institutions d'ancien régime (*Ibid.*, t. III, p. 438 et 448). — Voir plus loin, dans notre livre III, chap. I, des expressions analogues chez ROYER-COLLARD.

avant lui, que la France avait connu la liberté sous l'ancienne monarchie. Mais on n'avait pas mis en contraste aussi vigoureusement les promesses libérales de la Révolution à son début, et l'accroissement d'autorité auquel elle avait abouti. Haller est également des premiers à établir que les États n'ont pas, ne peuvent pas avoir une fin commune, nécessairement la même pour tous. Préoccupés à peu près uniquement de l'origine de la société civile et de la nature du pouvoir, les théocrates n'ont guère songé à délimiter le domaine de l'État. Par l'ensemble de leurs principes, d'ailleurs, ils tendent à tout lui livrer. Haller ne serre pas non plus de près la difficulté, mais, du moins, il la voit et la signale[1].

Haller restaure, on le voit, sinon la science politique, du moins le tour d'esprit positif et réaliste des politiques d'ancien régime. La théorie des seigneuries indépendantes mérite à peine le nom de théorie. Elle se ramène à l'énonciation d'un fait : il existe partout des pouvoirs diversement constitués, ces pouvoirs doivent être respectés. Haller prend chaque société politique dans l'état où il la trouve, et l'engage à s'en accommoder. Il ne pose aucune question sur le *pourquoi* des choses politiques[2]. Ainsi qu'aux théoriciens de l'État du XVIIe siècle, il lui suffit de savoir *comment* elles sont devenues ce qu'elles sont. Avec eux encore, il ignore l'idée du droit. Le droit se ramène pour lui, comme pour Hobbes, à la puissance[3]. Avec eux, enfin, il assigne pour but unique à la société politique le vivre et le bien vivre[4].

1. Voir, notamment, *Restauration de la Science sociale* (t. I, p. 548).
2. *Ibid.* (t. I, p. 436).
3. *Ibid.* (t. III, p. 4).
4. Cousin raconte dans ses *Fragments et Souvenirs* (p. 127) qu'étant à Berlin, en 1816, il y trouva Ancillon tout occupé de l'ouvrage de Haller; et il ajoute que le premier volume de cet ouvrage « fit d'abord une très grande sensation en Allemagne ».

III

L'école théocratique et Haller ont d'abord, mais subsidiairement, remis en lumière un certain nombre de points soit d'histoire, soit de doctrine, que la Révolution française avait singulièrement obscurcis.

Ils ont rappelé, donnant ainsi la main aux premiers panégyristes de la vieille monarchie, que la France avait connu des libertés avant 1789, et que ces libertés, qui ne supposent pas l'égalité, sont les vraies libertés, celles qu'il importe à un peuple de posséder. Ils ont protesté contre l'idée que la société civile, comme l'individu, puisse ne tenir aucun compte du passé, de la tradition. Ils ont rappelé l'importance des groupes naturels auxquels les individus appartiennent. Mais on peut dire que le principal effort des théocrates s'est porté sur quatre points, et qu'ils ont opposé aux thèses du XVIIIe siècle quatre assertions fondamentales :

1° L'homme n'a pas inventé de toutes pièces la société politique, pas plus d'ailleurs qu'il n'a inventé quoi que ce soit; 2° la raison, livrée à ses seules forces, ne saurait résoudre le problème des origines de la société politique; 3° l'inégalité entre les hommes est la donnée naturelle dont il faut partir; 4° l'individu n'a pas, par cela seul qu'il est homme, un droit absolu, égal à celui de tous les autres hommes ensemble. Ces quatre assertions, si l'on y réfléchit, n'en forment qu'une seule : la négation pure et simple de l'individualisme.

Il n'est pas de problème, avait dit Descartes, que *ma* raison ne puisse pénétrer et résoudre. Il n'est pas d'institution, avait dit Rousseau, que *ma* volonté n'ait fondée, ou ne maintienne incessamment, par une sorte de création continuée. Il n'est pas de puissance, avait dit Kant, dont l'action n'expire et ne doive

expirer devant le droit inhérent à *ma* personne libre. Ma liberté, mon droit, ma volonté, ma raison, c'est toujours le *moi* : le faux dieu qui, selon les théocrates, a détrôné le Dieu véritable, et qu'il faut chasser au plus vite d'un empire usurpé.

Rapprochez de la politique des théocrates la psychologie de Bonald : elles s'éclairent réciproquement. Le premier article de cette psychologie est que la réflexion, l'observation intérieure sont des procédés stériles, malsains. Pour parvenir à la connaissance de l'âme, il faut étudier le langage qui nous a été divinement révélé. Les mots nous apprennent tout ce que nous pouvons savoir de nos idées. Au lieu de se boucher les yeux et les oreilles, pour être uniquement attentif au dialogue de la pensée avec elle-même, comme le voulaient Descartes et Malebranche, le philosophe doit au contraire ouvrir les oreilles et les yeux. La parole écrite et parlée est, en sa qualité de *fait social*, l'objet par excellence de sa recherche. En d'autres termes, le *moi* n'a pas plus de place en philosophie qu'en politique. Partout où il apparaît, il constitue un principe d'erreur et de perversion. Il est haïssable dans la *Deuxième Méditation* de Descartes, autant que dans le *Contrat social*. La protestation contre la politique individualiste se double, on le voit, d'une protestation contre la méthode cartésienne, et c'est justice, puisqu'il existe entre les deux d'étroites affinités.

En s'élevant contre le rationalisme un peu sec des philosophes du XVIIIe siècle, les théocrates ont mis le doigt sur un des points faibles de leur système. La vue des hommes du XVIIIe siècle est certainement courte. Ils ont cru que le problème des origines, en toute matière, était un problème facile; que la solution des questions qu'il implique gisait à portée de la main; qu'il suffisait, pour la conquérir, de poser quelques principes très simples, très clairs, et d'en tirer les conséquences. On estime aujourd'hui que la zone lumineuse où la raison se meut est enveloppée d'une zone d'ombre, et l'on

tend à croire que cette ombre est un élément de la réalité totale ; que la nescience à laquelle elle condamne l'esprit humain est une condition de la science. L'Inconnaissable a retrouvé sa place à la limite de notre conception des choses, et ceux même d'entre les philosophes qui refusent de s'y aventurer, qui estiment que l'homme « n'a ni barque ni voiles » pour tenter cet océan, le considèrent cependant avec respect. C'est là un état d'esprit qui a ses origines dans le mouvement d'idées dont les théocrates ont été les premiers représentants.

Mais, au moment même où ils reprochent sa courte vue à la philosophie du XVIIIe siècle, les théocrates méritent, pour leur propre compte, un blâme analogue. Eux aussi, ils nous présentent un système trop simple, et, qui plus est, ils prétendent y mener tout droit les esprits, comme s'il n'y avait pas une distance considérable à franchir et un certain nombre de points où s'arrêter entre ces deux propositions extrêmes : la raison pure est impuissante à tout pénétrer, la vérité totale se trouve dans le dogme.

Les théocrates ont-ils vraiment, et comme ils l'ont cru, substitué une philosophie politique nouvelle à celle du XVIIIe siècle, ont-ils fait « la contre-révolution de la science[1] »? Pour répondre à cette question, il faut rapprocher l'une de l'autre les deux méthodes, la leur et celle de leurs adversaires.

On écrivait récemment que des hommes comme de Maistre et de Bonald ont, au fond, l'esprit du XVIIIe siècle « dans des âmes qui voudraient s'en détacher »; et qu'ils ont moins donné la réfutation, que « la contre-partie[2] » de Rousseau et de Voltaire. Aux fines raisons psychologiques alléguées en faveur de cette opinion, il est aisé d'en joindre d'autres qui concourent à dé-

1. De Bonald, *Discours préliminaire à la législation primitive.* (Œuvres, t. II, p. 48).
2. Faguet, *Politiques et Moralistes du* XIXe *siècle,* Avant-propos (p. 14).

montrer que les théocrates, s'ils ont voulu chasser des âmes de leurs contemporains le démon du XVIIIe siècle, en ont été eux-mêmes possédés.

Les théocrates posent avant tout la question de l'origine de la société. Ils n'ignorent pas, d'ailleurs, qu'ils se meuvent dans l'abstraction pure, et ils s'en font même honneur. Bonald réfute l'objection des esprits étroits qui voudraient « réduire toute la science du gouvernement à une administration vigilante et ferme[1] ». Il réclame en faveur de l'abstraction, et prouve que « l'exposition théorique des principes fondamentaux des sociétés[2] » non seulement a sa place marquée dans la science politique, mais en constitue même la portion la plus importante. Voilà une parole dont Rousseau lui aurait su gré.

C'est, en partie, parce qu'ils ne redoutent pas l'abstraction, chère aux philosophes du XVIIIe siècle, que les théocrates s'imaginent, comme l'avaient fait d'ailleurs leurs adversaires, atteindre d'un élan, d'un bond, la vérité totale et définitive. En partie, car interprètes et avocats d'un dogme, ils ne peuvent pas douter un instant qu'avant toute recherche, déjà ils ne tiennent, avec le dépôt de la vérité, le secret du progrès. Mais, sans parler de la certitude dont ils sont redevables à leur foi, ils sont convaincus que le raisonnement, chez eux, est impeccable ; qu'il ne laisse en dehors de ses prises aucune parcelle de la réalité ; qu'ils ont tout pénétré, tout compris, qu'ils ont fait le tour des choses. Bonald exprime cette illusion avec une candeur admirable. « Tous les accidents de la société sont connus, le tour du monde social est fait, il ne reste plus de terres à découvrir, et le moment est venu d'offrir à l'homme *la carte de l'univers moral*[3] ».

Ainsi, pas plus que Rousseau, il ne connaît l'hésitation, le

1. *Théorie du pouvoir*, Préface (Œuvres, t. XIII, p. 15).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. XIII, p. 15).
3. *Législation primitive*, Discours préliminaire (Œuvres, t. II, p. 128).

doute sur la valeur de ses propres idées. Tout était bien dans l'ordre politique et social antérieur à la Révolution, sauf que les princes faisaient des concessions dangereuses aux fausses doctrines, et que l'Église, de son côté, avait laissé les princes s'émanciper de sa tutelle. Tout sera bien, de nouveau, le jour où l'ancien système aura été d'abord restauré, puis purgé des germes de faiblesse et de ruine qui s'y étaient introduits par la malice des peuples, la condescendance des rois, la longanimité de l'Église. La révolution a été un accident heureux, qui a permis de constater les causes du mal. Le vaisseau, maltraité par la tempête, est à présent installé dans une cale sèche. Les ingénieurs ont le loisir de visiter la coque, et d'y faire les réparations nécessaires pour le remettre en état de tenir la mer.

Même sur des points de doctrine qui ne sont pas sans importance, les théocrates sont moins éloignés de leurs adversaires qu'on ne pourrait croire. Joseph de Maistre et Ballanche conçoivent la législation d'une manière qui ressemble à celle de Rousseau, et ils en parlent en termes qui évoquent ceux du *Contrat social*. C'est à tort, disent-ils, que l'on prodigue ce nom de *loi*. La loi est quelque chose de sublime, qui ne se produit pas si souvent aux regards de l'homme[1]. — La société actuelle comporte-t-elle encore la venue d'un législateur, demandait Rousseau? « Nous n'avons pas eu de législateur depuis Jésus-Christ[2] », répond Ballanche. — Sans doute, pour Ballanche, la loi exprime la volonté de Dieu; pour Rousseau, la volonté humaine. Mais cette différence observée, l'outrance est la même dans l'idée, dans la forme.

Sur les rapports de l'ordre civil avec l'ordre religieux, nouvelle et frappante analogie. Il n'y a pas de bonne *politie*, disait Rousseau, là où le système théologique se sépare du système politique, et il louait Hobbes d'avoir, le premier depuis l'anti-

1. De Maistre, *Essai sur le principe générateur des Constitutions.*
2. Ballanche, *Essai* (Œuvres, t. II, p. 77-79).

quité, rapproché les deux têtes de l'aigle. — « La société civile est composée de religion et d'État[1] », écrit à son tour de Bonald, dans cette langue politique encore hésitante et gauche qui se parlait au début du siècle. Seulement, Rousseau veut que l'État constitue la religion; Bonald, que la religion constitue l'État, attendu que la solution opposée est « contre la nature des choses[2] ». Les termes du rapport changent de place : le rapport est conçu de même, par deux esprits plus voisins l'un de l'autre qu'ils n'auraient aimé à en convenir.

L'homme, disent à satiété les théocrates, est radicalement incapable de créer quoi que ce soit, par conséquent, la société n'a pas sa raison d'être dans la volonté humaine. Le *fait* social, non certes; mais l'*ordre* introduit, à un moment donné, dans le fait? Bonald tente quelque part un essai d'explication. La société, dit-il, est un être; or, tout être a une fin, qui est dans sa nature, qui est sa nature même. Il possède aussi les moyens d'atteindre cette fin. La véritable nature de l'être social, c'est la société politique, car les relations politiques constituent « le dernier état », la *fin*, par conséquent, de la société. Et les moyens d'arriver à cette fin sont aussi naturels que la fin elle-même[3]. Il est difficile, on en conviendra, de voir dans cette proposition autre chose qu'un *truism*, aggravé d'un jeu de mots. Bonald établit tout au plus, — ce qui n'a pas besoin de l'être, — que la formation de la société politique n'est ni en dehors, ni au-dessus de la nature.

Mais ce qui, depuis le grand effort idéaliste du XVIIIe siècle, demeure la *vexata quæstio*, c'est de savoir si la société politique, quand elle parvient à ses formes supérieures, n'a pas le droit et le devoir de soumettre ses institutions à la déli-

1. *Législation primitive* (Œuvres, t. III, p. 132).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 133).
3. *Ibid.*, Discours préliminaire (Œuvres, t. II, p. 229).

bération, à la reflexion, au vouloir; et si, à la suite de cette épreuve, les institutions retenues, les institutions amendées, les institutions inaugurées ne comptent pas désormais comme des produits de l'art humain? Sans doute encore, la volonté, la réflexion, l'art sont naturels, étant de l'homme, étant l'homme même. Mais cela non plus n'est pas en discussion. Le seul point en discussion est de savoir si, à un moment donné, la société politique prend, par une opération d'ailleurs naturelle, la conduite de sa vie, si elle s'empare de ses destins, et si, à ce moment, et seulement alors, s'ouvre pour elle ce que Rousseau appelait « la sphère de la moralité et du droit »? A cette question, les théocrates n'ont pas répondu.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RÉACTION EN ALLEMAGNE ET EN ANGLETERRE

« De 1780 à 1830, l'Allemagne a produit toutes les idées de notre âge historique[1] ». Cette proposition n'est vraie que dans la mesure où le sont, en général, les propositions absolues appliquées aux faits. Elle met en vive lumière l'une des faces de la réalité, au détriment de plusieurs autres.

D'une part, le courant auquel les théocrates s'abandonnent, prend sa source dans la pensée française elle-même. Il concorde avec le mouvement général des idées en Europe, durant les dernières années du XVIIIe siècle et les premières du XIXe : on ne voit pas qu'il s'en inspire, ni qu'il y emprunte des éléments. D'autre part, l'Angleterre, avec Bentham et avec Burke, met dans la circulation des vues politiques dont l'influence n'est pas négligeable. Cela dit, il reste vrai que Savigny et Hegel ont une part considérable dans l'œuvre totale de réaction contre le XVIIIe siècle.

Il nous faut ici fixer la contribution de la pensée allemande et de la pensée anglaise à cette œuvre. Nous ne suivrons pas dans le détail les vues politiques de Bentham, ou de Burke, de Savigny, ou de Hegel; pas plus que nous ne nous attacherons à déterminer le rapport de ces vues aux événements de l'histoire d'Angleterre, ou de l'histoire de Prusse. Hegel et Savigny,

1. TAINE, *Histoire de la Littérature anglaise* (t. V, p. 268).

Burke et Bentham, ne relèvent de notre recherche que dans la mesure exacte où ils ont mêlé des éléments nouveaux à la manière générale de penser de leur temps, plus particulièrement à la pensée française.

I

Dans l'étude qu'il a consacrée à Bentham, Stuart Mill répète avec insistance que l'œuvre du moraliste est inférieure chez lui à celle du philosophe politique[1]. C'est, en effet, surtout dans la science politique et dans le droit que Bentham a fait école. Les théoriciens anglais de la morale utilitaire se sont, de bonne heure, séparés de lui, en apportant de sérieuses corrections au principe qu'il avait posé ; tandis que ceux de ses disciples qui, comme James Mill, se sont adonnés à l'étude des institutions politiques, ou, comme Austin, à celle de la jurisprudence, demeuraient attachés à leur maître par un lien étroit.

Les vues de Bentham sur la politique et le droit offrent un aspect négatif et un aspect positif qui se complètent[2].

Comme Burke, Bentham critique la Révolution française. Mais tandis que Burke professe le respect des pouvoirs établis, Bentham passe au crible toutes les institutions de son temps. Il est, comme dit Mill, un grand disputeur et un grand interrogateur. Son humeur critique rappelle celle de Hume, avec cette différence qu'elle s'applique précisément aux objets sur lesquels Hume ne professait qu'une curiosité modérée. Bentham, d'ailleurs, atteste, dans un passage important, que les lectures qui ont exercé sur son esprit le plus d'influence, sont, avec

1. Stuart Mill, *Dissertations and Discussions* (t. I, p. 363).
2. Bentham, *Fragment on Government* (1776). — *Sophismes anarchiques*. — *Traité de législation civile et pénale* (publié par Dumont, Paris, 1801).

les œuvres des médecins, des naturalistes, des physiciens, celles de Hume et d'Helvétius[1]. Il ne dit pas assez, peut-être ne sait-il pas lui-même tout ce qu'il doit aux utilitaires français du XVIIIe siècle.

Mais cet esprit critique est en même temps, dès qu'il s'agit des choses de la politique, un aprioriste résolu. Pour construire sa théorie de l'État, il procède, on l'a remarqué[2], par des considérations aussi abstraites que celles des théoriciens du droit naturel; et, trait plus singulier encore, qui n'a pas échappé au regard pénétrant de M. Leslie Stephen, il arrive, après avoir critiqué sévèrement l'idée du droit naturel, à des conclusions qui, sur plus d'un point, ressemblent à celles des défenseurs de cette théorie, avec la consistance logique en moins. De ces tendances multiples, et l'on pourrait dire de ces contradictions, il résulte une doctrine assez complexe pour que l'on n'en ait pas toujours saisi, comme il conviendrait, les différents aspects.

Quand il parle de la Révolution française, Bentham pense surtout à l'Angleterre. Il reproche aux émules anglais de Rousseau, les Price, les Priestley[3], d'avoir commis une erreur fondamentale : celle de faire reposer la société sur le contrat. Il reproche à Blackstone d'en avoir commis une autre, aussi grave, qui est de croire au droit naturel. Droit naturel, Contrat social, sont au premier rang de ces « choses établies », que l'analyse de Bentham secoue rudement. Le court écrit intitulé *Sophismes anarchiques* résume et présente dans toute leur force les objections soulevées par la Déclaration des Droits de l'Homme. Les écoles les plus diverses ont cherché des armes

1. *Discours préliminaire* de Dumont au *Traité de Législation* (t. I, p. 23).
2. Pollock, *An Introduction to the History of the science of politics* (p. 109).
3. Voir sur Price, Priestley et leurs rapports avec Rousseau, l'ouvrage déjà cité de Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century* (t. II, p. 254 et suiv.).

dans cet écrit, et les y ont trouvées. Mais là, Bentham se contente d'objections faciles. Son *Traité de législation* pénètre plus au fond des choses.

1° Le droit naturel ne se motive pas. Les partisans de cette doctrine n'ont garde de donner leurs raisons. Pourquoi? Puisqu'ils se présentent comme les « interprètes » de la nature, ils doivent connaître les raisons pour lesquelles la nature a établi telle ou telle loi. Que ne les communiquent-ils aux autres hommes? Il serait plus persuasif et plus court de nous donner directement ces raisons, que de nous présenter la volonté d'un législateur inconnu comme faisant autorité par elle-même[1]?

2° Comment parler de lois naturelles? Ce qui est naturel, ce sont les sentiments et les penchants, non les lois. Les lois sont faites au contraire pour contenir, pour réprimer la nature. Si les lois agissaient dans le sens de la nature, qui ne voit que faire des lois, ce serait « employer un roseau à soutenir un chêne, ce serait allumer un flambeau pour ajouter à la lumière du soleil[2] »?

3° Soutenir qu'il y a un droit naturel, et l'imposer comme limite aux lois positives; dire que la loi ne peut pas « aller contre le droit naturel »; reconnaître, par conséquent, un droit qui attaque la loi, « qui la renverse et l'annule », c'est à la fois rendre tout gouvernement impossible, et défier la raison[3].

Bentham, avons-nous dit, remplace ce qu'il détruit. Si le droit n'est pas un principe antérieur et supérieur à l'expérience, un principe idéal que les hommes s'efforcent d'exprimer partiellement dans leurs lois; s'il n'est pas davantage l'expression de la liberté inhérente à la personne humaine, qu'est-il? Le droit, répond Bentham, est « la créature de la loi[4] ». Les lois réelles

1. *Traité de Législation*, chap. XIII (t. I, p. 139).
2. *Ibid.*, chap. XIII (t. I, p. 133).
3. *Ibid.*, chap. XIII (t. I, p. 136).
4. *Ibid.*, chap. XIII (t. I, p. 135). — *Sophismes anarchiques* (t. II, p. 355).

donnent naissance à des droits réels. Il n'y a donc pas de droit qui vaille contre la loi, pas de droit *anti-légal*. Comment la loi crée-t-elle des droits? En créant des délits[1]. L'idée initiale est l'idée de délit. La loi défend certaines actions : la faculté que ces actions tendraient à détruire, et dont l'exercice trouve ainsi une garantie dans la loi même, devient un droit. La partie positive de la théorie du droit, chez Bentham, rejoint ainsi la partie négative, dans une hypothèse pessimiste.

L'école historique, on le verra, nie, comme Bentham, l'idée du droit naturel. La différence, c'est que Bentham croit à l'utilité de la législation, de la codification, et cela, d'autant plus qu'il regarde les droits positifs comme issus les uns des autres. L'école historique ne renverse les théories révolutionnaires, que pour frayer les voies à une théorie d'ordre irrationnel. Bentham oppose aux idées révolutionnaires une théorie d'ordre également rationnel, qui, à première vue, paraît aussi révolutionnaire que celle qu'elle est destinée à remplacer. Car si le législateur peut créer autant de délits et par conséquent de droits qu'il lui plaît, la société n'est, à aucun moment, à l'abri de son intervention. Toutefois, ce serait travestir la pensée de Bentham que de l'entendre ainsi. Le législateur est astreint, selon lui, à suivre un programme très précis. Les termes de ce programme se dégagent de la critique appliquée par Bentham à l'idée du Contrat social.

Le Contrat social n'est qu'une fiction, sous quelque forme qu'il se présente, et cette fiction repose sur une pétition de principe[2]. Locke et Rousseau ne veulent pas remonter au delà du contrat pour expliquer la société civile, mais quand ils insistent sur quelqu'une d'entre les clauses que ce contrat renferme, lorsqu'ils affirment que cette clause ne peut pas ne pas s'y trouver, quelle raison en donnent-ils? une seule : il est

1. *Traité de Législation*, chap. XIII (t. I, p. 155).
2. *Ibid.* chap. XIII (t. I, p. 118-120).

avantageux à la société que cette clause existe. « L'utilité générale qui est supposée en résulter[1] », voilà donc le principe auquel ils eussent abouti. En d'autres termes, la théorie du contrat ne porte pas en elle-même son explication; elle est suspendue à la théorie de l'intérêt général. Puis, pourquoi ramener toute la philosophie politique à la question des origines de la société civile? Il importe moins de savoir comment elle s'est formée que de savoir à quoi elle doit servir[2]. Or, elle n'a qu'un but : le plus grand bonheur possible du plus grand nombre. Bentham répète à satiété cette formule : il en tire sa théorie du gouvernement, comme il en tire la règle supérieure qui doit guider le législateur, et l'empêcher d'abuser de son droit de créer des droits.

Le bonheur de la communauté est fait du bonheur des individus qui la composent. Le bonheur de l'individu est d'autant plus grand qu'il se trouve exposé à moins de souffrances et moins vives, qu'il possède plus de jouissances et plus vives. La véritable fonction du gouvernement, sa contribution au bonheur de la communauté consiste à protéger l'individu contre la peine, en lui laissant le soin de pourvoir à son plaisir. C'est pour défendre l'individu que la loi crée des délits, conséquemment des droits[3].

Mais puisque le gouvernement est fait pour travailler au bonheur de la communauté, on ne saurait concevoir qu'il ne soit pas aimé. Les doctrines qui déconsidèrent le gouvernement, qui le représentent comme l'ennemi des citoyens, sont fausses et vicieuses. L'une des erreurs principales de la Révolution française, aux yeux de Bentham, c'est précisément d'avoir « rabaissé l'idée du gouvernement au lieu de tenir aux

1. *Traité de Législation*, chap. XIII (t. I, p. 131)
2. *Sophismes anarchiques* (t. II, p. 300).
3. *Traité de Législation* (t. II, p. 4-5).

hommes le langage le plus propre à le leur faire aimer[1] ». Il ne faut jamais oublier qu'à travers la Révolution française, Bentham vise son pays, et que cette critique va surtout à l'adresse des écrivains anglais qui avaient pris à partie si vivement, avant lui, l'autorité et l'idée de gouvernement[2].

Si le gouvernement n'est pas l'ennemi, à quoi bon s'enquérir d'une forme politique idéale, destinée à remplacer les formes existantes? Pas plus qu'il ne voit la nécessité de remonter aux origines de la société civile, Bentham ne voit celle de distinguer entre les formes de gouvernement, et d'attacher à l'une d'entre elles une préférence exclusive[3].

La meilleure constitution, pour chaque peuple, est celle dont il a l'habitude. Conserver le régime en vigueur, c'est économiser une révolution; et, comme la révolution est le pire des maux, c'est travailler efficacement au bonheur de la communauté. La liberté politique elle-même ne constitue pas, aux yeux de Bentham, un bien tel qu'il faille l'acheter au prix de la tranquillité, de la sûre possession de tous les autres biens. Une bonne administration, de bonnes lois, et le bonheur du plus grand nombre[4] valent mieux que la liberté politique.

Le principe utilitaire développe, on le voit, ses conséquences; et bien qu'il se pique d'être progressiste, rejoint plus d'une fois, par ses conclusions, les doctrines les plus hostiles à l'esprit individualiste. Non seulement il place au-dessus de tout, et donne comme suprême objet à la politique, le vivre et le bien-vivre, mais il est gros de conséquences menaçantes pour l'individu.

1. *Sophismes anarchiques* (t. II, p. 297).
2. Voir, sur cette période de l'histoire des idées en Angleterre, Leslie Stephen, *English Thought* (t. II, p. 168 et suiv.).
3. *Traité de Législation*, Discours préliminaire (t. I, p xvi).
4. *Ibid.*, chap. iv (t. I, p. 24).

Par l'importance qu'il attache à la législation, Bentham, en effet, ouvre la porte à l'ingérence extrême de l'État. Il existe pour chaque peuple un intérêt commun, pour tous les hommes pris ensemble, un intérêt humain. « L'art du législateur consiste à le rendre dominant par l'emploi des peines et des récompenses[1]. » Bentham investit ainsi la loi d'une sorte de mission. Elle doit stimuler, développer chez l'individu le sentiment de l'intérêt commun. J'entends bien que cet intérêt commun est inséparable, pour Bentham, de l'intérêt propre; et qu'il n'en est même que la forme la plus achevée. Il n'importe : du moment que la poursuite de cette fin est imposée, on ne discerne plus quelle place la liberté peut, logiquement, tenir dans le système.

Bentham, on le voit, se rapproche et s'éloigne, tour à tour, de la thèse individualiste. Il s'en éloigne, en proclamant oiseuse et de nul intérêt la recherche des origines de la société. Il s'en rapproche, en assignant à la société civile une fin, toujours la même, et conçue à priori. Il prêche l'adhésion aux formes politiques établies, et, par sa théorie de la souveraineté qu'Austin devait développer et préciser[2], il est un des chefs du mouvement démocratique. Il répète le laissez-faire, laissez-passer; et il convie l'État à procurer le « bonheur » du plus grand nombre. Enfin, il pose le principe du suffrage universel, sans reconnaître aucun « droit » aux membres de la société politique. La participation des gouvernés au gouvernement n'est chez lui qu'un moyen pour arriver à une fin qu'il juge supérieure à la liberté.

Il n'est pas de notre sujet de suivre la fortune des idées de Bentham en Angleterre. Elle a été très grande, et l'on peut dire

1. *Traité de Législation*, Discours préliminaire (t. I, p. XXVIII).

2. Voir, sur la théorie de la Souveraineté D'AUSTIN, et ses rapports avec les vues de Bentham, une étude pénétrante de SUMNER MAINE, *Études sur l'histoire des Institutions primitives*, trad. fr. (p. 421 et suiv.).

que toute l'histoire sociale et politique de ce pays, au cours du siècle, s'éclaire et s'illumine à la lumière de ces théories. Les réformes électorales successives et l'accroissement incessant des fonctions de l'État en Angleterre y ont leur origine. Mais le radicalisme benthamiste s'est infiltré aussi dans la pensée française. Ses arguments contre les principes de la Révolution y sont devenus d'usage courant, et il a influé, pour le plus grand dommage de la thèse individualiste, tantôt sur l'école démocratique, tantôt sur l'école libérale française[1].

II

La Révolution française naissait à peine, qu'elle suscitait déjà, parmi la foule des écrits de circonstance aussitôt oubliés que parus, un ouvrage destiné à exercer sur les esprits une réelle et durable influence : les *Réflexions sur la Révolution de France*[2]. Le livre de Burke a trop souvent le ton d'un pamphlet; ce n'en est pas moins un livre, livre amer, cruel, injuste, si l'on songe à la date où il fut écrit, mais qui frappe par la pénétration des aperçus et la rigueur du raisonnement.

Raisonnement et vues de politique plutôt que de philosophe, de politique habile à saisir le point faible d'un programme, le vice d'une institution et les conséquences lointaines d'un fait. Ainsi Burke a noté, le premier, dans l'un des trois *Mémoires* qui complètent les *Réflexions* (celui de 1791) que la Révolution française ne ressemble pas aux révolutions politiques ordinaires, mais qu'elle a le caractère et les allures d'une révo-

1. Voir plus loin liv. III et liv. V.
2. *Reflections on French Revolution* (1790), *Letter to a member of National Assembly* (1791), *Thoughts on French affairs* (1791).

lution religieuse, « toujours accompagnée de l'esprit d'enthousiasme et de prosélytisme[1] ». Le chapitre bien connu de Tocqueville[2] n'est, à vrai dire, que la paraphrase de ces lignes suggestives.

Burke a, de même, montré que la disparition de toute distinction entre les personnes, et la nouvelle distribution du territoire en départements, facilitaient la venue du despotisme. Il a dit cela presque au moment où Mirabeau écrivait au roi que la tendance de l'Assemblée à passer le niveau sur les hommes et sur les pouvoirs locaux « eût réjoui Richelieu ». Dans les petites choses, comme dans beaucoup de grandes, Burke a vu très clair. La page où il montre que Paris est appelé, de par la nouvelle constitution administrative du pays, à prendre une place exorbitante dans l'histoire intérieure, n'est ni la moins curieuse, ni la moins sagace de son livre[3].

On s'est demandé comment il se fait que le même homme, qui juge si durement la Révolution française, ait pu se montrer favorable à la Révolution d'Amérique, et prononcer à la tribune du Parlement d'éloquents plaidoyers en faveur des colonies rebelles. Il n'y a là que l'apparence d'une contradiction. C'est en vertu des mêmes principes que Burke condamne la prétention des Français à refaire tout l'édifice social et politique, et la prétention de ses concitoyens à faire peser un joug intolérable sur les colons du Nouveau Monde. L'Angleterre, dans cette circonstance, invoque, elle aussi, un *droit abstrait*, que Burke refuse de reconnaître. « La question, dit-il dans un de ces discours célèbres, n'est pas pour moi de savoir *si vous avez le droit*

1. *Œuvres posthumes de Burke sur la Révolution française* (Londres, 1799) (p. 42).

2. *L'Ancien Régime et la Révolution* (liv. I, chap. III).

3. *Réflexions sur la Révolution de France* (trad. franç., Paris, Laurent, sans date, p. 422 et suiv.). — Voir aussi *Ibid.* (p. 31) ses remarques sur le nombre des légistes que contient la Constituante, et sur leur action.

de rendre misérable un peuple qui vous appartient.... Je n'entre pas dans ces distinctions métaphysiques sur les droits. Je hais jusqu'au son de ces mots [1]. »

S'il s'exprime sur la Révolution avec une violence qui égale parfois celle que de Maistre a déployée [2], Burke ne la juge donc pas du haut d'une métaphysique, encore moins du haut d'un dogme. Il la juge, disais-je tout à l'heure, en homme politique; j'ajoute en théoricien de la politique, qui possède une méthode et une doctrine, et qui ne souffre pas volontiers la contradiction. Sans doute, il faut faire la part assez large à une préoccupation que Burke avoue, d'ailleurs, et qui est de refouler sur le continent des maximes dangereuses, de ne pas laisser s'accréditer l'idée que la Révolution française est une imitation de 1688. Mais on diminuerait le livre de Burke, si l'on n'y voyait que la double protestation de l'égoïsme anglais et de la vanité anglaise contre l'ascendant et le péril des idées françaises. Ce livre vaut surtout, et il nous intéresse par la théorie de la « raison politique » qui s'y trouve exposée.

La méthode et la doctrine des hommes de la Révolution sont également odieuses à Burke. La méthode a, selon lui, le triple sort d'être a priori [3], de reposer toute sur la raison individuelle [4], et de procéder par constructions trop simples [5]. La doctrine expie par autant d'erreurs fondamentales ces vices de la méthode. Le contrat social, hypothèse éminemment simpliste, ne répond pas à la complexité des faits qu'il prétend expli-

1. Cité par John Morley, *Burke* dans la Collection des *Englishmen of Letters* (p. 84).

2. Si je rapproche ici Burke des théocrates, ce n'est pas que j'oublie les différences qui les séparent. M. de Rémusat a noté finement ces différences (*L'Angleterre au* XVIIIe siècle, t. II, p. 393) en disant que « Burke eût étouffé sous le régime de M. de Bonald et du comte de Maistre ».

3. *Réflexions*, trad. franç. (p. 123).

4. *Ibid.*, trad. franç. (p. 180).

5. *Ibid.*, trad. franç. (p. 125).

quer[1]. La théorie de la souveraineté populaire, qui descend en droite ligne du culte de la raison, est inconciliable avec la notion même d'un gouvernement et d'un ordre public[2]. La théorie des droits de l'homme, conséquence logique d'une conception abstraite de la nature humaine, est « une mine » propre à faire sauter tout établissement politique[3].

A cette doctrine fausse et dangereuse, Burke oppose la sienne, qui peut également se ramener à trois points essentiels. Les droits de l'homme font place à une liste beaucoup plus modeste de droits positifs, dont Burke prend soin d'éliminer tout article autorisant l'individu à se prononcer sur la constitution de l'État, sur la direction des affaires publiques. Non toutefois sans s'exposer, ainsi qu'on l'a justement remarqué, au danger de sanctionner par certains articles de cette liste la prétention des écoles socialistes à l'égalité des jouissances. La souveraineté populaire fait place, de même, aux pouvoirs existants[4], et le contrat social, à ce que Burke appelle « le grand contrat primitif ». Ce contrat « englobe toutes les natures physiques et morales », il met en connexion le monde visible avec le monde invisible. C'est « une loi sublime », qui ne saurait être soumise à la volonté de ceux qui sont eux-mêmes forcés d'y soumettre leur volonté[5]. Pourquoi? parce que « Dieu a voulu l'État[6] ».

Burke applique une méthode absolument opposée à celle qu'il condamne chez les philosophes du XVIIIe siècle, et chez les hommes de la Révolution. Tenir le plus grand compte de l'expérience; reconnaître qu'au lieu de s'improviser, les constitu-

1. *Réflexions*, trad. franç. (p. 203).
2. *Ibid.*, trad. franç. (p. 23-25, p. 120).
3. *Ibid.*, trad. franç. (p. 117).
4. *Ibid.*, trad. franç. (p. 23).
5. *Ibid.*, trad. franç. (p. 203).
6. *Ibid.*, trad. franç. (p. 206).

tions, comme toutes les choses humaines, se forment lentement[1]; éviter de croire à la raison individuelle, prendre conseil de la raison générale, c'est-à-dire « puiser aux fonds publics des nations et des siècles[2] », tels sont les éléments de sa méthode.

Mais qu'est-ce que cette raison générale et commune? Où en trouver l'expression? Dans le *préjugé*, en tant qu'il enveloppe un élément raisonnable. Au lieu de travailler à détruire les préjugés, le penseur doit, selon Burke, chercher à découvrir « *la sagesse cachée* » qu'ils renferment. La raison vaut mieux, quand on la prend avec son enveloppe de préjugés, que « *toute à nu*[3] ». Le préjugé possède, en effet, toutes les vertus de l'habitude. Comme elle, il plie la machine. En outre, il est essentiellement dogmatique, et le doute, l'irrésolution sont les grands ennemis de la société politique[4].

La « raison politique » est, selon Burke, un « principe de supputation ». Les avantages que l'homme peut poursuivre dans la vie sociale n'ont rien d'absolu. Ils consistent « dans une sorte de milieu[5] », dans un compromis, soit entre un bien et un mal, soit même entre deux maux. Ce milieu est difficile à rencontrer; ce compromis, difficile à établir. Seule, la « raison politique » y réussit, parce qu'elle est, à la fois, conseil et instrument de calcul. Mais de quelle sorte de calcul? Burke, donnant ici à sa pensée une expression forte, dit que la raison politique « ajoute, soustrait, multiplie et divise moralement, et non pas métaphysiquement ni mathématiquement[6] ».

La théorie de la « raison politique » rejoint, en somme, si elle

1. *Réflexions*, trad. franç. (p. 361).
2. *Ibid.*, trad. franç. (p. 180).
3. *Ibid.*, trad. franç. (p. 181). Toute cette page est très curieuse.
4. *Ibid.*, trad. franç. (p. 181).
5. *Ibid.*, trad. franç. (p. 125).
6. *Ibid.*, trad. franç. (p. 126).

les exprime plus finement, les vues réalistes du XVIIe siècle sur l'ordre social et politique : l'antiquité prise pour marque de la vérité; la nature placée au-dessus de l'art humain. Avec les hommes de ce temps, Burke estime que « l'héritage des ancêtres est le plus précieux des biens dans l'ordre social et politique », et que, lorsqu'on introduit des réformes dans l'État, il faut avoir soin « de ne greffer sur cette souche d'héritage aucun rejet qui ne soit point de la nature de la plante originaire[1] ». La politique fondée sur le respect des transmissions héréditaires n'a-t-elle pas le mérite d'être « une imitation de la nature, qui, bien au-dessus de la réflexion, est la sagesse par essence[2] »?

Ainsi se trouve ramenée, par Burke comme par les théocrates, cette notion de *nature*, chère à tous les adversaires des conceptions purement rationnelles. Les formules abondent, chez Burke, pour convier l'homme à respecter « la naturelle opération des choses[3] ». Ajoutez — c'est là le point de contact de Burke et de l'école historique allemande — qu'il se fait de cette « opération » de la nature une idée plus précise que les théocrates. Il y voit distinctement la croissance lente et continue des institutions livrées à elles-mêmes. De là, un certain quiétisme, hostile à toute intervention du vouloir humain dans le cours des choses. Pourquoi nous mêler de ce qui se fera aussi bien, et même mieux, sans que nous y mettions la main?

1. *Réflexions*, trad. franç. (p. 58).
2. *Ibid.*, trad. franç. (p. 63).
3. *Ibid.*, trad. franç. (p. 64-65, 131 et surtout p. 178). « En Angleterre, nous n'avons pas encore été dépouillés de nos entrailles naturelles.... Nous n'avons pas encore été vidés et recousus, pour être remplis, comme les oripeaux d'un musée, avec de la paille, avec des chiffons, et avec de méchantes et sales hachures de papier sur les droits de l'homme... ». — Cf. un passage d'un discours de Burke, cité par JOHN MORLEY, *Burke* (p. 85). Il y est question de la naturelle opération des choses, qui, laissées à elles-mêmes, trouvent généralement l'ordre qui leur convient. « *The natural operation of things, which, left to themselves, generally fall into their proper order* ».

Burke condamne, on le voit, tout comme Hume, la curiosité de l'esprit dans les choses de la politique. Il oublie, toutefois, un point : c'est que s'il est logique de condamner la curiosité au nom de « l'autorité », il ne l'est pas de la condamner au nom de la « nature », attendu que la curiosité elle-même est éminemment naturelle.

Burke n'a pas eu, comme Bentham, une grande et profonde influence sur le mouvement des théories sociales et politiques en Angleterre. On a même pu dire qu'il n'y a pas trouvé de disciples[1]. En revanche, ses idées ont pénétré sur le continent. Elles se retrouvent dans la politique des Doctrinaires, en attendant qu'elles inspirent de la manière la plus directe[2], et en quelque sorte la plus littérale, les ouvrages historiques de Taine[3].

III

Le court écrit de Savigny intitulé : *Vocation de notre temps pour la législation et la jurisprudence* (1814) marque une époque non seulement dans l'histoire de la pensée allemande, mais dans celle de la pensée européenne[4].

La méthode historique, pressentie et indiquée plutôt que comprise et pratiquée par Vico et par Montesquieu, mais fortement saisie par Burke[5], la notion du développement naturel

1. Voir, sur l'influence de Burke, John Morley, ouvrage cité (p. 12, 14-15).
2. Voir plus loin (liv. III, chap. II).
3. Voir plus loin (liv. V, chap. I).
4. *Das Recht der Besitzes* (1803). — *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814). — *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* (1815). — *Geschichte des römischen Recht in Mittelalter* (1815-1831). — *Vermischte Schriften* (1850).
5. On a souvent parlé de l'influence que les idées de Burke, propagées en Allemagne par Brandis et Rehberg, ont eue sur le développement de l'école historique allemande. Voir notamment Ahrens, *Cours de droit naturel* (t. I, p. 54, note).

et de la vie des institutions, s'y trouvent exposées avec une précision absolue, et avec le sentiment de leur importance. Pas plus, d'ailleurs, qu'aucune des doctrines réservées à un grand avenir, celle de l'École historique allemande n'a surgi, tout d'un coup, dans le cerveau d'un homme. Elle apparaît, au contraire, en connexion étroite avec tout un mouvement de recherches sur la religion, la langue, les institutions, le droit de l'antiquité sacrée ou profane, et toute une série de travaux inspirés par le souci des origines nationales[1].

Le moment n'est-il pas venu d'assurer à l'Allemagne le bienfait d'une législation uniforme, en codifiant ses lois, sur le modèle du code autrichien ou du code français? Telle est la question que Thibaut avait posée et résolue par l'affirmative[2].

Savigny s'élève contre cette opinion. Il voit très justement, dans la tendance à la codification, l'effet de cette disposition chère aux hommes du XVIIIe siècle, qui les lançait à la poursuite d'un idéal abstrait, universel. Or, des aspirations nouvelles se sont éveillées, « le sens historique » est né[3]. Et le sens historique, qui ne fait qu'un avec le sentiment de la valeur des traditions nationales, a dépossédé l'esprit du XVIIIe siècle de son prestige et de son autorité. Constituer de toutes pièces un code allemand, à l'image du code français ou du code autrichien, ne serait-ce pas rompre en visière au passé, et introduire

1. Voir surtout R. Haym, *Die romantische Schule*, où la réaction allemande contre la philosophie française du XVIIIe siècle est étudiée en détail. A ce mouvement d'idées se rattachent, outre les travaux de Herder, ceux de Hugo, des frères Grimm, de Creuzer, de Niebuhr qui ont exercé sur Savigny une influence directe.

2. Thibaut avait fait paraître au commencement de 1814 sa brochure *Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*. — Voir sur la polémique entre Savigny et Thibaut, l'*Appendice* placé par Savigny à la fin de la 2e édition de son opuscule. *Vom Beruf*. (Édit. de 1828.)

3. *Vom Beruf* (p. 4). Je cite d'après l'édition donnée à Fribourg-en-Brisgau, 1892.

dans les relations juridiques, où elle n'a rien à voir, la « volonté arbitraire » des hommes?

Le droit, en effet, — et c'est ici l'idée maîtresse du livre, celle dont la portée dépasse de beaucoup les arguments contre la codification, que nous laissons, dès à présent, de côté, — le droit ne se façonne pas au gré des hommes. Il n'est pas le résultat des lois positives. Comme la langue, comme les mœurs, comme les institutions, dont il ne saurait se séparer, auxquelles il est « indissolublement lié », le droit est une « force », une « fonction[1] » du peuple. Comment ces « fonctions » diverses se sont-elles produites? A pareille question, il n'y a pas de « réponse historique ». Savigny accepte, sans y attacher d'autre importance, l'hypothèse philosophique dominante, celle du progrès[2]. A vrai dire, la question ne l'intéresse pas, et il préfère suivre l'évolution du droit, à partir du moment où il existe une histoire avec des documents[3].

Dès lors, on voit le droit se développer sans cesse, comme la langue elle-même : pas de « repos absolu » ni pour l'une, ni pour l'autre. Le droit suit la fortune du peuple. Il « se perfectionne avec lui, et meurt lorsque le peuple lui-même perd son originalité[4] ».

A partir d'un certain moment de l'histoire, les activités nationales se divisent forcément, et le droit, qui était jusqu'alors l'œuvre collective de tout le peuple, devient l'œuvre particulière d'une classe de spécialistes, les juristes. Il vit dès lors « dans leur conscience » à eux. Les juristes « représentent le peuple dans cette fonction[5] ». Mais, bien que l'existence du droit, à

1. *Vom Beruf* (p. 5).
2. « Dans les temps modernes, on a admis que tous les hommes ont vécu d'abord dans un état de bêtes, d'où, par un développement graduel, les peuples ont atteint une condition supportable, puis, les hauteurs où ils sont à présent ». *Ibid.* (p. 5).
3. *Ibid.* (p. 5).
4. *Ibid.* (p. 7).
5. *Ibid.* (p. 7-8)

partir de ce moment, devienne plus « artificielle » — la vie nationale se poursuivant, et les juristes n'en étant que les témoins — le « détail infini » de la législation se produit tout de même « d'une manière organique[1] », sans intervention de l'arbitraire. Savigny revient sans se lasser sur cette idée. A aucun stade de son développement, ce n'est le caprice du législateur qui fait le droit : « il est produit partout *par des forces intérieures et silencieuses*[2] ».

C'est là — Savigny, nous l'avons vu, s'en rend compte — le contre-pied absolu des idées de Mably et de Rousseau sur la législation et le rôle du législateur. Rien, d'ailleurs, de surprenant, puisque l'individualité, mise à si haut rang par les penseurs du XVIIIe siècle, est ici entièrement sacrifiée. L'individu, comme tel, ne paraît point. La masse du peuple engendre le droit, comme elle donne naissance à l'État. L'État, à son tour, ainsi que le droit, la langue et les mœurs, a sa vie propre. Il est « la manifestation la plus haute de la puissance de cette force supérieure, qui est la vie du peuple[3] ».

Il n'entre pas dans mon dessein — ce serait changer de sujet — de rechercher comment la pensée allemande a pu passer des théories juridiques et politiques de Kant à celles de l'école historique. J'ai voulu seulement montrer l'étendue du champ parcouru, le caractère de la révolution accomplie. C'est la même qui s'est produite en France, de Rousseau à de Maistre et à de Bonald. La ressemblance, si frappante déjà dans l'ensemble, ne l'est pas moins dans le détail[4].

1. *Vom Beruf* (p. 8).
2. *Ibid.* (p. 9).
3. Savigny, *Système du Droit romain actuel*, trad. franç. (livre I, chap. II, § 9).
4. Ainsi, de même que de Bonald et de Maistre disent : « L'homme n'est pas *législateur*, mais simplement législateur, en ce sens qu'il porte au milieu de la société une loi dont il n'est pas l'auteur », Savigny, accusé par un de ses adversaires (Von Gönner) de méconnaître le droit du prince, proteste que le prince conserve une

Mais en dépit des ressemblances, une différence considérable subsiste. Les théocrates parlent métaphysique et religion; Savigny et l'école historique parlent science. L'idée que les constitutions écrites n'ont aucune valeur, et que les institutions politiques germent et croissent, n'a pas chez de Maistre, la portée qu'elle prend chez Savigny. Un critique anglais, remarquant que la doctrine de l'évolution n'est autre chose que la méthode historique appliquée aux faits de la nature, appelle non sans raison Savigny « un Darwiniste avant Darwin[1] ».

Au sortir de la Révolution française et des événements extraordinaires qui s'étaient produits en Europe dans les premières années du siècle, l'idée maîtresse de l'école historique, à savoir, que les institutions ont une vie propre, un développement naturel dont l'homme s'expose à méconnaître le sens et à interrompre le cours, lorsqu'il se place, pour les juger ou les refondre, au point de vue de la raison pure; cette idée devait frapper les esprits plus vivement que du temps de Montesquieu ou de Vico. Elle apparaissait comme la condamnation de la méthode révolutionnaire, comme le principe d'une philosophie politique et sociale, où les coups d'État du vouloir humain cesseraient de trouver place.

A vrai dire, cette conception nouvelle, destinée à se dégager de plus en plus nettement chez les écrivains qui, en France, ont subi l'influence de l'école historique, offrait, dès l'abord, un péril, qui, lui aussi, nous le verrons, devait grandir[2].

prérogative : celle de sanctionner par son autorité le droit qui se fait sans lui et en dehors de lui.

Ainsi encore, de même que de Bonald prétend combattre au nom des *vraies libertés* garanties, selon lui, par l'antique Constitution de la France, les *fausses* libertés révolutionnaires, source d'oppression et de servitude, Savigny se défend de porter atteinte à la liberté individuelle. *Système du Droit romain actuel*, trad. franç. (t. I, p. 24).

1. Pollock, *Oxford Lectures, and other Discourses* (p. 42).

2. Voir plus loin (livres III et V).

Elle appelait l'attention sur le passé, où elle montrait, non sans raison, les germes et les préparations du présent. Mais le passé étudié avec complaisance, avec passion, devait finir par se colorer, grâce à la distance, d'un reflet séducteur. Nul moment, dans la continuelle évolution des choses, n'a, en bonne logique, plus de prix que ceux qui le précèdent ou ceux qui le suivent. Mais, en fait, les commencements lointains, les têtes de série revêtent une importance exceptionnelle.

C'est ainsi que l'on vit les disciples directs de Savigny, à force d'avoir étudié le droit romain, tendre à en faire, par une contradiction apparente, dont on vient de voir l'explication, la législation absolue[1]. Ces historiens savants et consciencieux, qui auraient dû être pénétrés de l'universelle relativité, devinrent à leur tour, tout comme les adversaires contre lesquels ils avaient commencé par lutter, les serviteurs d'un idéal abstrait. Seulement, au lieu de placer cet idéal dans le présent ou dans l'avenir, comme les hommes du XVIIIe siècle, ils le placèrent dans le passé : ce devait être, en fin de compte, toute la différence.

La méthode historique, si précieuse, tendait donc à créer la superstition historique, superstition très dangereuse. Elle consiste non seulement à condamner toutes les interventions de la raison dans les affaires humaines, mais encore à innocenter une multitude d'abus, simplement parce qu'ils existent, qu'ils sont anciens, que l'on en connaît la genèse, que l'on en aperçoit les premières causes. C'est une nouvelle manière de relever la conception des hommes du XVIIe siècle : antiquité vaut titre.

1. Ahrens a dit justement : « L'École historique a considéré le peuple romain, en quelque sorte comme le peuple élu, révélateur du droit, et a voulu ériger le droit romain en Code universel, pour tous les peuples, tandis que ce droit a dû seulement servir de moyen d'éducation, et entrer comme un élément d'assimilation dans la culture juridique des peuples modernes ». *Cours de Droit naturel* (t. I, p. 56).

A cela près, que les hommes du XVIIe siècle voyaient dans l'antiquité d'une institution la marque d'un dessein providentiel; tandis que Savigny ne prétend pas entrer dans les intentions de Dieu. Mais, aussitôt, une objection se présente : l'œuvre du temps n'a, par elle-même, rien qui soit nécessairement respectable. Ce point faible de la méthode historique a été, de bonne heure, aperçu et signalé par les défenseurs de la philosophie du XVIIIe siècle [1].

Nul autre moyen d'échapper à l'objection, que de réintroduire des considérations de finalité dans l'histoire elle-même. Ce fut une des principales contributions de Hegel à la philosophie politique de son temps.

IV

En voyant le plus illustre des disciples de Hegel dans la philosophie du droit, Gans, engager une lutte ardente contre les représentants de l'école historique, les contemporains se persuadèrent que la doctrine de Hegel constituait une réaction par rapport aux vues de Savigny [2].

On est, aujourd'hui, pour le moins aussi frappé des ressemblances que des contrastes. Il demeure vrai, toutefois, que le sens du développement historique s'allie, chez Hegel, à la notion des droits de la raison, d'une raison immanente aux

1. Mackintosh, par exemple dans sa réponse à Burke intitulée *Apologie de la Révolution française*, trad. franç. (p. 104) lui reproche de glorifier simplement « l'œuvre du hasard ».

2. Par exemple, en France, Lerminier. (*Introduction à l'Étude du Droit*, p. 236.) Cet ouvrage a vieilli par endroits, mais il demeure comme un document précieux pour juger l'influence de la pensée allemande sur la pensée française, au moment où il fut écrit (1830). Lerminier est bien au courant des choses allemandes. Il est, du reste, obligé de se défendre, en France, contre l'accusation de « germanisme ».

choses. Si bien que ce rationaliste est, en politique, un adversaire, un contempteur de l'individualisme; et qu'il a travaillé, plus efficacement peut-être qu'aucun des penseurs de ce siècle, à accroître la puissance de l'État.

Il faut, toutefois, répéter ici ce que nous disions tout à l'heure à propos de Bentham. Il n'est rien qui ne se trouve dans la philosophie de Hegel, l'individualisme même, aussi bien que la déification de l'État. Mais ici, nous avons à tenir compte de la doctrine professée par Hegel, beaucoup plus que des conséquences que sa philosophie enveloppe, ou des tendances qu'elle favorise. Ainsi considéré, Hegel apparaît comme l'un des chefs, sinon comme le maître de la réaction contre les thèses politiques du XVIIIe siècle [1].

Hegel loue Rousseau d'avoir reconnu que « la volonté » se trouve à la racine de l'État [2]. Mais il lui reproche d'avoir entendu, par ce mot, la volonté individuelle. Selon Hegel, c'est la volonté absolue, l'esprit objectif, Dieu, qui se manifeste dans l'État, comme dans l'art et dans la religion.

Si l'on part de la volonté individuelle, l'État apparaît comme quelque chose d'arbitraire, qui est d'une certaine manière, mais qui aurait pu être autrement. De là, la tendance des philosophes à rechercher constamment ce que l'État doit être. Recherche vaine, et très peu conforme à la méthode scientifique. Si, au contraire, on part de la volonté absolue, toute contingence se trouve éliminée. L'État est ce qu'il est; il ne peut pas être autrement. La tâche du philosophe ne consiste plus, dès lors, à rechercher ce que l'État doit être, mais à comprendre et à expliquer pourquoi il est tel qu'on le voit être.

1. Cf. *Critique philosophique*, 1re année (t. I, p. 323) article de M. Renouvier.
2. Les pages qui suivent, si elles rendent fidèlement la pensée de Hegel, n'en reproduisent cependant pas la terminologie, ni le détail. Je ne me suis pas interdit de simplifier et de clarifier.

Tâche singulièrement plus difficile : le métaphysicien qui construit de toute pièce une théorie de l'État n'a qu'à se reconnaître au milieu de ses concepts, tandis qu'il faut, ici, s'efforcer de pénétrer la nature même des choses [1].

A peine, toutefois, Hegel a-t-il parlé de méthode scientifique, qu'on le voit appliquer lui-même une méthode essentiellement métaphysique. A peine a-t-il reproché aux philosophes de poser la question de l'État en termes trop commodes pour eux, qu'il la pose, lui-même, en termes analogues.

Lui aussi, il définit l'État du haut d'un système. « L'État, c'est la substance sociale qui est arrivée à la conscience d'elle-même..., l'État, c'est le rationnel en soi et pour soi..., l'État, c'est un terrestre-divin [2] ». Il existe une « essence de l'État », qui se mêle partout aux institutions humaines, quelles qu'en soient la forme et la nature, et qui mérite le respect dû à une chose divine [3]. A l'égard des individus, l'État représente et incarne le droit suprême : le premier devoir des individus est d'être membres de l'État [4].

Ainsi l'État, selon Hegel, est logiquement, et métaphysiquement antérieur à l'individu. Protéger la propriété, la liberté de l'individu, est le but de ce que Hegel appelle « la société civile »; ce n'est ni ne peut être le but de l'État. L'État a son but en lui-même [5].

Au point de vue de sa « formation intérieure », l'État a un double objet : donner au droit une « réalité nécessaire », le droit n'ayant, hors de l'État, qu'une « réalité possible »; puis, empêcher que la famille ou la société civile ne se fassent

1. *Rechts philosophie*, publiée par Gans en 1833 (t. IX des Œuvres complètes).
2. *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 536. Voir, également, *Rechts philosophie*, § 256-259.
3. *Rechts philosophie*, § 258, Zusatz.
4. *Ibid.*, § 258.
5. *Ibid.*, § 181-182.

« centres », les ramener toutes deux à la vie de la substance générale, à la vie de l'État[1].

Rien ici qui rappelle les formules abstraites du XVIIIe siècle : liberté, égalité. Au contraire, l'État, selon Hegel, entraîne l'inégalité, ne fût-ce que par la distinction entre gouvernants et gouvernés, par la hiérarchie administrative, judiciaire, militaire, qu'il comporte. D'ailleurs, n'y a-t-il pas opposition, incompatibilité entre la liberté et l'égalité? Si l'individu est entièrement libre, s'il est indépendant, il porte au plus haut degré possible le développement de sa nature particulière, c'est-à-dire « de cela même par quoi les hommes sont inégaux[2] ». Il faut donc renoncer à ces formules abstraites, et concevoir, avec Hegel, une liberté, une égalité concrètes, positives, qui se réconcilient dans la théorie de la loi.

Comme il fait reposer l'État sur la volonté absolue, et non sur les volontés individuelles, Hegel ne saurait admettre que le pouvoir législatif soit le premier des pouvoirs, celui auquel les autres sont subordonnés. Bien mieux que le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif représente et incarne l'unité de l'État[3]. Au reste, la séparation des pouvoirs, telle qu'on la comprend d'ordinaire, c'est-à-dire se limitant l'un l'autre, se surveillant et s'empêchant, n'est propre qu'à créer « un équilibre général », non une unité vivante[4]. Le souverain, ce n'est pas le pouvoir législatif, ni le peuple qui le crée, c'est l'État, plus spécialement encore le monarque, qui, en prononcant le « je veux », pose le principe de toute action, de toute réalité[5].

Il n'est pas nécessaire que le monarque soit un prince absolu. Au contraire, Hegel considère la « monarchie constitutionnelle »

1. *Rechts philosophie*, § 260. — Cf. *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 538.
2. *Philosophie de l'Esprit*, trad. franç., § 540. Remarque.
3. *Ibid.*, § 542.
4. *Rechts philosophie*, § 272.
5. *Ibid.*, § 279.

comme la forme la plus parfaite du gouvernement. Ce n'est pas, au surplus qu'il y ait à choisir entre cette forme et une autre, ce qui supposerait une intervention de la libre volonté de l'homme dans la constitution des États, et contredirait le principe fondamental de la doctrine : que toutes les constitutions passées ou présentes ont été, sont encore des formes nécessaires du développement de l'État. Mais la « monarchie constitutionnelle », la plus récente de ces formes, est aussi la meilleure, en ce sens qu'elle est la plus rationnelle, celle qui combine les formes monarchique, aristocratique et démocratique, et les transfigure en les enveloppant dans son unité[1]. Ainsi, le « je veux » du prince n'est pas nécessairement arbitraire; il peut avoir été précédé de délibération. « Lorsque la constitution est bien assise, le roi n'a souvent qu'à signer son nom. Mais ce nom est important : c'est le point culminant au delà duquel on ne saurait aller[2] ».

Dans la « monarchie constitutionnelle », telle que Hegel la conçoit[3], il y a place, au-dessous du prince, pour un ou plusieurs corps délibérants, par l'intermédiaire desquels le peuple prend part aux affaires[4]. La raison de cette participation de l'homme privé aux affaires publiques ne doit pas être cherchée, on le conçoit aisément, dans quelque droit politique appartenant à l'individu : elle réside essentiellement dans le droit que possède « l'esprit général du peuple de se manifester, et d'intervenir dans les affaires publiques[5] ».

Les corps délibérants ne sont pas des parlements; leur rôle est singulièrement limité. Les lois qu'ils ont à formuler ne

1. *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 545.
2. *Rechts philosophie*, § 279. Zusatz.
3. Il est inutile de faire remarquer que ces mots n'ont pas exactement chez lui le sens qu'ils ont dans la langue politique française.
4. *Rechts philosophie*, § 300.
5. *Philosophie de l'esprit*, trad. fr., § 545.

doivent être « qu'un développement des lois existantes ». Le vote du budget consacrerait un empiétement regrettable sur les attributions du gouvernement.

Hegel n'attache aucun prix aux raisons sur lesquelles se fonde ce droit dans les pays libres. Dira-t-on qu'il est bon que le peuple y trouve un moyen d'agir sur le gouvernement, une garantie contre l'arbitraire? C'est admettre que la stabilité de l'État soit mise annuellement en question; c'est admettre aussi « la fausse notion d'un contrat entre le gouvernement et le peuple, la possibilité révolutionnaire d'une scission entre eux[1] ». Les corps délibérants n'ont qu'à opiner, non à décider; le prince n'est jamais tenu de suivre leurs indications. Le prince possède, en outre, le droit de paix et de guerre, la direction des armées et des relations étrangères, celle de l'administration en général, à laquelle Hegel accorde un rôle considérable. Le dernier mot en toutes choses lui revient[2]. Il est, suivant la célèbre expression de Hegel, le point sur l'i.

Si l'on ajoute à ces grandes lignes du système quelques points secondaires, tels que l'importance attribuée par Hegel aux fonctionnaires qui représentent l'administration; le respect qu'il professe pour les libertés municipales; l'autonomie relative qu'il concède aux communes; on aura rappelé les principaux traits de la théorie de l'État considéré en lui-même. il ne restera qu'à indiquer la nature des rapports que les États soutiennent entre eux, et avec l'Esprit du monde.

Chaque État est indépendant, souverain, par rapport à tous les autres. L'affirmation la plus haute de la souveraineté des États est fournie par la guerre[3]. Nulle part, autant que dans la guerre, l'État n'atteint son « idéalité ». C'est alors, en effet, que

1. *Philosophie de l'esprit*, trad. fr., § 544.
2. *Ibid.*, trad. fr., § 542.
3. *Rechts philosophie*, § 321-329.

la vie et la propriété des citoyens se trouvent manifestement subordonnées, comme il est juste, à la conservation de la « substance commune[1] ». La guerre a encore d'autres mérites aux yeux de Hegel, et l'on sait qu'il en plaide avec chaleur la beauté, la grandeur morale.

Cette vue est, d'ailleurs, conséquente avec les principes du système. L'État représente la force. Il peut donc et il doit user de la force pour se maintenir et s'agrandir. Telles sont les seules fins que Hegel assigne aux États, par un retour significatif au réalisme d'avant la Révolution française. Les guerres entreprises en vue de la civilisation, du progrès, de la justice, ne trouvent pas de place dans son système ; celles-là seulement y rentrent, qui s'expliquent par l'intérêt de l'État « menacé ou lésé ». Hegel raille au passage les traités de paix « qui doivent durer éternellement[2] ». Il admet en effet, toujours avec les politiques d'ancien régime, que les traités sont essentiellement provisoires ; et que la raison d'État, au nom de laquelle ils ont été signés, autorise à les rompre.

Les guerres entre les États produisent des ruines et des agrandissements, nécessaires et rationnels comme tout ce qui est. L'État qui doit vaincre sort victorieux de la lutte, celui qui doit périr, périt. A chaque moment de l'histoire, c'est-à-dire à chaque phase du développement de l'Idée, un peuple la représente. Que celui-là triomphe : les autres peuples sont sans droit contre lui[3]. L'Orient, la Grèce, Rome ont ainsi successivement représenté l'Idée dans le monde. Hegel, on le sait, estime que le tour de la race germanique est venu. C'est ainsi que sa philosophie de l'histoire rejoint, pénètre sa philosophie politique. C'est ainsi également qu'il complète et amende, en

1. *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 547.
2. *Ibid.*, trad. franç., § 548. Voir également, *Rechts philosophie*, § 330 339.
3. *Rechts philosophie*, § 340-342.

introduisant la finalité dans l'évolution elle-même, la pensée de l'école historique.

Si Hegel soutient encore certains rapports avec les philosophes du XVIIIe siècle, s'il partage leur confiance dans la législation, leur goût pour les méthodes a priori, il n'en représente pas moins, on s'en rend compte à présent, la réaction contre leurs idées les plus chères : le contrat social, le droit naturel.

Génie complexe, il rassemble et fond les unes dans les autres toutes les formes de la réaction contre ces principes. Avec les théocrates, il soutient que l'homme est incapable de faire une constitution et qu'à aucun moment de l'histoire, il n'a existé de peuple qui en fût privé[1]. Avec Bentham, il se refuse à voir dans la liberté politique le but de l'association humaine[2]. Avec Bentham et les théocrates réunis, il s'élève contre la théorie du droit, telle que Rousseau et Kant l'ont comprise. Il repousse l'idée du droit naturel, entendu en ce sens que « les déterminations du droit existeraient d'une façon immédiate, comme choses de la nature[3] ». Il repousse l'idée d'un état de nature supérieur à l'état social. Le seul état de nature qu'il connaisse est celui où règne la violence, l'injustice. Le droit n'apparaît que dans la vie sociale.

Mais comment Hegel conçoit-il le droit, puisqu'il n'en fait pas l'attribut de la personne morale? Le droit dont il parle, et ce qu'il appelle « la libre volonté », c'est une volonté objective, supérieure aux volontés individuelles, qui les meut, les détermine[4]. En sorte que, si l'on retrouve dans la langue de Hegel ces mots de « droit » et de « liberté », ils y revêtent un sens bien différent de celui que le XVIIIe siècle leur attribuait. Le droit

1. *Rechts philosophie*, § 273. — Voir également *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 541; Remarque.
2. *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 540.
3. *Ibid.*, trad. franç., § 503; Remarque.
4. *Rechts philosophie*, § 27-33.

pour l'individu, ce sera l'accomplissement du devoir; la liberté, ce sera la soumission à la volonté objective[1]. Ainsi le veut la méthode dialectique, qui nous présente les idées à l'état d'incessantes métamorphoses.

Avec l'école historique, Hegel estime que l'État est un organisme, et que le développement de l'État est un développement organique[2]. Rousseau et Kant, qui composent la société politique avec les unités individuelles, sont incapables d'expliquer l'ordre qui y règne, la hiérarchie des parties, celle des fonctions, etc. Mais si, au lieu d'être la somme d'un nombre considérable d'unités, la société est un vivant, si elle évolue suivant les mêmes lois qu'un vivant, l'individu devient une portion du tout, portion qui emprunte au tout lui-même ses caractères constitutifs. L'individu, s'il n'est pas une pure abstraction, s'il est un être concret, réel, appartient, en effet, à une époque, à une race, à un milieu. Il en a subi profondément l'empreinte. Il est, en très grande partie, ce que ces influences diverses l'ont fait être. Gardons-nous de croire que l'individu se trouve ainsi diminué : les grands hommes ne sont-ils pas précisément les plus représentatifs d'un pays et d'un temps?

Avec tous les adversaires du XVIIIe siècle et de la Révolution française, Hegel pense que le moi ne doit — ni ne peut — se faire centre, principe et fin des choses. Hegel donne même à cette idée une portée métaphysique qu'elle n'avait pas chez ses prédécesseurs. Lorsque Bonald disait : « Il est temps de faire la psychologie du *nous* », il voulait simplement attester l'étroit rapport des hommes entre eux, l'échange d'influences qui se produit entre membres d'une même société. Hegel ne fait pas plus la psychologie du *nous* que celle du *moi* : son point de départ, c'est l'Esprit absolu.

1. *Philosophie de l'esprit*, trad. franç., § 539.
2. *Ibid.*, trad. franç., § 539.

La voie où il s'engage avait été frayée par ses prédécesseurs. Après avoir, dans sa première philosophie politique, poussé à outrance la confiance dans le moi individuel, Fichte avait été conduit à constater dans le moi lui-même la présence d'un principe qui le dépasse. Il s'était élevé au Moi absolu et vivant, et il s'était formé une conception de l'État de tous points contraire à celle que nous avons trouvée dans les *Considérations sur la Révolution française*[1].

Schelling, de son côté, avait ramené l'attention sur l'idée de *nature*. Il avait donné la volonté divine pour principe commun aux deux mondes de la Nature et de l'Esprit, et esquissé les grandes lignes d'une théorie de l'État et du droit, dont Stahl devait développer et préciser les termes[2]. En mettant l'Esprit absolu au-dessus du moi individuel, Hegel ne fait que continuer Schelling et Fichte.

S'il continue et résume les diverses formes de la réaction contre les idées du XVIIIe siècle, Hegel les dépasse de toute la hauteur qu'atteint chez lui la notion de l'État. L'État tient déjà une grande place chez les théocrates, dans l'école historique, chez Bentham. Chez Hegel, il prend une ampleur, une majesté, une puissance telles, qu'il faut remonter à la Cité antique pour y trouver rien de comparable.

L'individu n'est rien : l'État est tout, l'État est Dieu. Un devoir qui prime tous les autres s'impose, nous l'avons dit, à l'individu : le devoir d'être membre de l'État. Entendons bien cette formule. Hegel estime que, tant que l'État s'assigne comme fonction primordiale, le maintien de la liberté, de la propriété, c'est le bien de l'individu qui constitue la fin de la société politique. L'individu, s'il veut faire le sacrifice de son

1. Cf. *Der Geschlossene Handel Staat* (1800) et les écrits politiques posthumes de Fichte.

2. *Die Staatslehre und die Principien des Staatsrechts* (1856).

propre bien, est donc libre de ne plus se considérer comme membre de l'État. Faculté exorbitante, qui sape l'ordre social et politique tout entier. Hegel la dénie à l'individu. La fin de l'État n'est pas le maintien de la propriété individuelle, mais le triomphe de l'État lui-même. L'individu, portion du tout, n'est pas autorisé à se préférer au tout; il doit vouloir le bien du tout, et y pourvoir.

Hegel est ainsi le précurseur et le promoteur de toutes les doctrines que nous verrons se former au cours du siècle, pour propager l'idée que l'État a une *mission* à remplir, au sens mystique du mot. Ces doctrines ont puissamment agi sur les intelligences. Elles y ont miné la notion, sinon le sentiment du droit individuel. Elles les ont livrées, d'avance démunies, à l'ascendant des philosophies dites scientifiques, qui devaient poursuivre, par d'autres moyens, la lutte contre l'a-priorisme juridique et politique du XVIIIe siècle.

CHAPITRE TROISIÈME

CONCLUSIONS DU LIVRE PREMIER

Si l'on regarde au petit nombre des années qui séparent la Révolution à son apogée de la Restauration triomphante (1792-1825), on est tenté de s'étonner qu'un intervalle de temps aussi court ait vu se produire une réaction politique aussi complète. Sans doute, les conquêtes essentielles de la Révolution, quant à l'ordre civil, subsistent dans le pays où elle s'est produite, et tendent à se propager ailleurs. Mais la monarchie légitime est rétablie en France ; et, dans l'Europe entière, les gouvernements absolus obtiennent un regain inespéré de crédit et de puissance. Les engagements pris par les princes envers les peuples, aux heures difficiles, sont différés, éludés[1]. La Sainte-Alliance exprime au vrai cet état de l'Europe, et l'acte écrit par lequel elle s'affirme reporte les esprits à des siècles en arrière[2].

Quelque frappante qu'elle paraisse, la réaction politique est moindre encore que la réaction dans les idées et dans les doctrines, dont les chapitres précédents portent témoignage. Il n'est pas un des principes invoqués par la Révolution française, et la philosophie du XVIIIe siècle, que les écrivains et les penseurs dont il vient d'être parlé, ne se flattent d'avoir ébranlé ou détruit.

1. Debidour, *Histoire diplomatique de l'Europe* (t. I, p. 114).
2. Déclaration du 26 septembre 1815. *Ibid.* (t. I, p. 90-92).

La Révolution, cartésienne, optimiste, avait exalté le vouloir humain, et proclamé la toute-puissance de la méthode. L'aménagement de la société politique lui semblait être un problème de mécanique ou d'algèbre. Bien poser ce problème, le traiter par les justes voies, c'était s'assurer de le résoudre. « Sache t'y prendre, avait-elle dit à l'homme. Pèse avec soin les termes du contrat que tu souscris, que tes concitoyens souscrivent comme toi, et tu formeras infailliblement un État où tout sera pour le mieux, où régneront la justice et la vertu. Tu es d'essence raisonnable et libre, tu possèdes des droits antérieurs à toute convention, antérieurs à l'état social lui-même. La société ne saurait avoir d'autre but que de garantir à tous ses membres le respect, l'usage de leurs droits. Laisse là le passé, qui est mort. Occupe-toi de l'avenir, qui germe dans le présent. Fie-toi à ta pensée, et au pouvoir créateur qui lui appartient. »

A quoi les diverses écoles que nous venons de passer en revue ont répliqué : « Non, l'individu n'est pas la fin dernière, la fin unique de la société, car il n'est ce qu'il est que grâce à la société elle-même. La société vaut donc plus que l'individu ; son intérêt, à elle, doit passer en première ligne. Non, il n'existe pas de droits naturels, antérieurs et supérieurs à l'état social. Tous les droits résultent des lois, ou bien ils sont le produit d'une sourde, lente et naturelle végétation. Non, la société ne saurait être intégralement rebâtie, sans qu'il soit tenu compte du passé, qui a déterminé le présent. Non, la méthode ne peut pas tout, l'homme n'est pas libre de poser le problème dans les termes qui l'agréent : la nature et l'histoire le posent pour lui. Ni la société ne dépend d'un contrat, ni l'homme n'est capable de créer. L'efficace créatrice appartient à Dieu seul, que ce soit le Dieu personnel de Bonald et de Joseph de Maistre, ou l'Absolu de Hegel ».

Dans cet ensemble d'assertions opposées à celles du XVIIIe siècle et de la Révolution française, il n'est pas impossible de mesurer la part de chaque école.

Sans doute, elles se font des emprunts les unes aux autres, et les mêmes thèses reparaissent, sous des formes à peine différentes. Chaque école a pourtant son argument de prédilection. Les théocrates s'élèvent surtout contre l'idée que l'homme soit capable d'*inventer* la société politique, ou quoi que ce soit d'autre. Ils réintègrent dans le trésor des notions communes l'idée du Dieu créateur, dont la philosophie du XVIIIe siècle tendait à se passer, détachée comme elle l'était de la métaphysique, et contente de saluer la Providence dans le monde moral. Bentham s'élève contre l'idée d'un *Droit naturel*, d'essence insondable et mystérieuse. Il réintègre dans l'esprit de son temps les tendances réalistes, que l'idéalisme de la Révolution avait éclipsées. Burke et Savigny s'élèvent contre l'idée d'*aménager a priori* la société politique. Ils réintègrent les éléments empiriques, et, au premier rang, l'idée de la croissance spontanée, de la vie des institutions. Hegel, enfin, qui, sur tant de points, répète ses prédécesseurs et ses contemporains, s'attache plus particulièrement à réfuter la doctrine du droit de Kant et de Rousseau, et exalte au plus haut point l'État. Le cercle se referme sur soi, emprisonnant, pour ainsi dire, la pensée libérale et individualiste.

Si maintenant on se demande comment le problème de l'État s'est présenté de préférence à ces diverses écoles, on constate que c'est surtout par son côté métaphysique. Les adversaires de la philosophie du XVIIIe siècle voient les questions, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, sous l'angle qu'elle-même elle avait mesuré. Rousseau, Condorcet, Kant, Fichte dans ses premiers écrits, se demandent quelle est *l'essence* de la société, *l'essence* de l'État, *l'essence* du droit. Hegel, Savigny, Burke, Bentham, les théocrates font de même. Eux aussi, ils se mettent à la

recherche des *vrais principes* de l'ordre social, considérés comme perdus dans la tourmente révolutionnaire.

On s'explique, par le caractère métaphysique de la spéculation dans ces diverses écoles, que les questions pratiques n'aient guère attiré leur attention; et qu'en particulier, le problème des relations de l'individu avec l'État n'ait pas été traité par elles avec la précision qu'on y devait apporter plus tard.

Hegel, on l'a vu, affirme avec la même conviction, et avec une parfaite sérénité, l'omnipotence de l'État et la liberté de conscience. — Bentham dit volontiers que toute loi est un mal, et n'en confère pas moins au législateur un pouvoir absolu; puisque, tout droit résultant d'une loi, le législateur est maître d'étendre ou de restreindre à son gré le droit. — Savigny fait valoir comme argument contre la codification, le danger d'augmenter le pouvoir du prince; mais il n'en perd pas moins et n'en dissout pas moins l'individu dans l'État, la conscience individuelle dans la conscience collective. — Les théocrates accordent au prince le pouvoir absolu; mais ils sont, en même temps, favorables à la décentralisation, et ceux d'entre eux qui revendiquent la liberté d'enseignement, ouvrent la porte à la revendication de toutes les autres libertés, au risque d'affaiblir l'État.

Le problème des relations de l'individu et de l'État ne s'est donc pas terminé à une opposition absolue entre ces deux termes pour les premiers adversaires de la philosophie du XVIIIe siècle, non plus qu'il ne s'y était terminé pour les fondateurs de l'individualisme.

On verra plus loin comment, et sous l'action de quelles causes, cette opposition absolue est devenue le tout de l'individualisme contemporain.

LIVRE DEUXIÈME

LA RÉACTION ÉCONOMIQUE ET SOCIALE

CONTRE

L'INDIVIDUALISME

LIVRE DEUXIÈME

Le livre précédent nous a montré la réaction contre l'individualisme au point de vue philosophique et politique. Nous allons la considérer maintenant sous son aspect plus particulièrement économique et social. Distinction toute conventionnelle, et que la connexité, aujourd'hui reconnue, du problème économique et du problème politique, semble condamner.

Cette distinction n'en offre pas moins, outre ses avantages didactiques, une réelle valeur historique. Elle répond, en effet, à la manière de poser les questions communément admise, durant la période à laquelle nous nous reportons, par les adversaires et par les défenseurs de l'individualisme.

CHAPITRE PREMIER

SAINT-SIMON ET L'ÉCOLE SAINT-SIMONIENNE

SAINT-SIMON

« Je m'étais donné pour tâche dans la vie d'éclaircir la question de l'organisation sociale », dit quelque part Saint-Simon.

Dès ses premiers travaux[1], cette préoccupation éclate chez lui. Mais, s'il a sans cesse la même question en vue, il ne l'a pas toujours considérée sous le même aspect, ni, dès le premier jour, sous tous ses aspects. On peut distinguer sinon trois moments successifs dans le développement de sa pensée — elle n'a pas eu cette allure régulière — du moins trois tendances d'ailleurs étroitement liées entre elles, comme il apparaîtra plus tard, quand des systèmes issus de celui de Saint-Simon, mais plus cohérents que le sien, les auront rapprochées.

Saint-Simon cherche à déterminer les relations de la politique avec la science, c'est-à-dire, en somme, à trouver le point de jonction entre le monde physique et le monde moral; puis,

1. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris, 1865-1878). 47 vol. in-8°. — *Œuvres choisies de Saint-Simon*, publiées par Lemonnier (Bruxelles, 1859-1861) 3 vol. in-12. — Le maniement des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* étant fort incommode, j'ai renvoyé de préférence aux *Œuvres choisies*, et, pour les écrits qui ne s'y trouvent point, aux publications séparées, faites par Olinde Rodrigues.

s'apercevant, à temps, « de l'impossibilité d'établir jamais une loi positive et coordinatrice », il va au plus pressé, à la pratique, et se met en quête des conditions politiques de la rénovation sociale; enfin, dédaigné par les « industriels » auxquels il s'était adressé, il songe qu'il a négligé une force considérable, le sentiment, la foi, et il fait appel au sentiment moral et religieux.

Encore une fois, on ne prétend pas ici établir une chronologie rigoureuse, ni insinuer qu'aucune des vues ouvertes dans le *Nouveau Christianisme*, qui appartient à la troisième de ces directions d'idées, ou dans le *Catéchisme des Industriels*, qui appartient à la seconde, ne se trouve, par exemple, dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, qui appartiennent à la première. Ce serait le contre-pied de la vérité[1]. Mais, tout en tenant compte du manque de méthode qui caractérise l'œuvre de Saint-Simon, la classification qui précède raconte l'histoire d'une pensée, qui, partie de l'aspiration à la science totale, se contente bientôt d'invoquer l'aide des puissances de fait (princes, parlements, grands producteurs), pour réaliser le bien-être universel; et, cette ambition déçue, trouve le refuge de son rêve dans le sentiment de la fraternité, dans l'amour[2].

I

Si, dès son premier écrit[3], Saint-Simon ébauche la théorie du pouvoir spirituel, s'il est d'avis de conférer à quelques hommes de génie dans les sciences une situation privilégiée, qui fasse

1. Ainsi, les *Lettres d'un habitant de Genève* renferment déjà l'idée de la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel.

2. Il est ici surtout question des deux premiers aspects de la pensée de Saint-Simon.

3. *Lettres d'un habitant de Genève* (Œuvres choisies, t. I, p. 3 et suiv.).

d'eux les maîtres et les arbitres du monde, c'est d'abord qu'il se fait une idée très haute de la science et des travaux des savants — le progrès social croît, selon lui, en raison du progrès scientifique — c'est, en outre, qu'il croit à la venue prochaine d'une révolution dans les sciences.

La raison principale sur laquelle il se fonde pour y croire est de valeur médiocre : il a observé, dit-il, dans un ouvrage[1] postérieur de quelques années à ses *Lettres d'un habitant de Genève*, que les révolutions scientifiques suivent de près les révolutions politiques[2]. La Révolution française doit donc amener une révolution dans les sciences. Voilà le côté futile, superficiel de son esprit. En revanche, il conçoit sous une forme très précise, très nette, cette révolution scientifique qui lui paraît imminente. Elle consistera, selon lui, dans « une réaction contre le joug scientifique anglais[3] ». Le XVIIIe siècle, sous l'influence des maîtres de la science anglaise, n'a connu et voulu connaître que l'expérience, l'a posteriori, le détail des faits. Le XIXe siècle doit revenir à la méthode de Descartes[4]; se donner pour tâche « de dresser la carte générale du pays scientifique », dont l'école a, depuis cent ans, dressé « les cartes particulières[5] ». C'est désormais, continue-t-il « sur la route de l'a priori qu'il y a des découvertes à faire[6] ».

Saint-Simon donne aux deux méthodes leur nom : l'une s'appelle l'analyse, l'autre, la synthèse. La synthèse, dont il proclame les droits, ramènera tous les phénomènes à des phénomènes physiques. Il n'existe pas « de ligne de démarcation » primitive et absolue entre l'homme et l'animal. Il n'y a

1. *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe siècle (1807).
2. « Newton a trouvé le fait de la gravitation universelle peu d'années après la mort de Charles Ier. Je prévois, je pressens qu'il s'opérera incessamment une grande révolution scientifique. » *Ibid.* (Œuvres choisies, t. I, p. 57).
3. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. I, p. 61).
4. Voir l'éloge de Descartes, *Ibid.* (Œuvres choisies, t. I, p. 68).
5. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. I, p. 59).
6. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. I, p. 164).

pas deux ordres de choses. « Il n'y en a qu'un, c'est l'ordre physique[1] ». Cet ordre est régi par la loi de la gravitation universelle. « L'idée de la gravitation universelle, a-t-il dit ailleurs, est pour le physicien ce que l'idée de Dieu est pour le théologien. Le plus grand recueillement est nécessaire pour examiner cette généralité des généralités[2] ».

Si j'insiste sur la manière dont Saint-Simon entend la révolution scientifique, c'est que la révolution ainsi comprise implique une conception déterminée de la société humaine. Tous les phénomènes se ramènent à un type unique. L'homme et l'univers sont comme « une même mécanique sur deux échelles »; l'homme est, par rapport à l'univers, comme « une montre enfermée dans une grande horloge dont elle reçoit le mouvement[3] ». Saint-Simon, à son tour, réintègre l'homme dans la nature, et brise l'antithèse établie par Rousseau et Kant entre la société civile et politique, tout entière fondée sur la raison et la liberté, et le reste des choses. Plus tard, d'ailleurs, cette conséquence se dégagera d'elle-même dans la pensée de Saint-Simon, et il l'exprimera en termes d'une précision parfaite. La politique doit devenir « une science d'observation ». Les questions qu'elle comporte doivent être traitées un jour « par ceux qui auront étudié la science positive de l'homme, par la même méthode et de la même manière qu'on traite aujourd'hui celles relatives aux autres phénomènes[4] ». La politique intégrée dans la science positive, l'homme intégré dans la nature, telle est la formule à laquelle il s'arrête, et que Comte fécondera plus tard[5].

1. *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (Œuvres choisies, t. I. p. 175).
2. *Travail sur la gravitation universelle* (1813) (Œuvres choisies, t. II, p. 175).
3. *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle* (Œuvres choisies, t. I, p. 111).
4. *Mémoire sur la science de l'homme* (1813) (Œuvres choisies, t. II, p. 147).
5. Déjà Saint-Simon compare (*Mémoire sur la science de l'homme*, Œuvres choisies, t. II, p. 105 et suiv.) le développement de la société à celui de l'individu;

Bien que ces vues soient comme jetées en passant, on sent qu'elles recèlent, avec la négation des théories juridiques et contractuelles, une redoutable menace pour la liberté politique et pour l'individualisme. Ajoutons qu'elles ne sont rien moins qu'égalitaires. Le sens démocratique n'est pas encore éveillé chez Saint-Simon. C'est le temps où il se flatte d'écrire « comme un gentilhomme », et où il assure que « tout ce qui a été fait ou dit de plus grand dans le monde, l'a été par des gentilshommes[1] ». C'est encore le temps où il rappelle « les atrocités épouvantables qu'entraîne l'application du principe de l'égalité, en mettant le pouvoir aux mains des ignorants[2] ». Toute la théorie du pouvoir spirituel, ébauchée par lui de très bonne heure, n'aboutit-elle pas à l'apothéose de la haute culture intellectuelle, et au despotisme des hommes de science? Ces vues étaient destinées à reparaître plus tard, chez des penseurs qui ne croient pas les tenir de Saint-Simon. Mais, avant d'indiquer les conséquences issues des principes qu'il a posés, il nous faut étudier de près sa théorie de la rénovation politique et sociale.

II

La science est, pour Saint-Simon, maîtresse et régulatrice de la vie. L'homme *qui sait* doit commander à l'ignorant. Aussi, nulle hésitation sur « la meilleure constitution possible[3] ». C'est celle « où les pouvoirs sont disposés de telle sorte, que chaque

et signale (*Lettres d'un habitant de Genève*, Œuvres choisies, t. I, p. 31) l'analogie entre le corps social et le corps organisé.

1. *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle* (Œuvres choisies, t. I, p. 60). Il est vrai que les « gentilshommes » qu'il cite, s'appellent Copernic, Galilée, Bacon, Descartes, Newton, Leibnitz.

2. *Lettres d'un habitant de Genève* (Œuvres choisies, t. I, p. 31).

3 C'est le titre du IVe chapitre (livre I) de la *Réorganisation de la Société européenne* (1814) (Œuvres choisies, t. II, p. 251 et suiv.).

question d'intérêt public soit traitée de la manière la plus approfondie et la plus complète[1] ».

Mais quelles sont les garanties d'un sérieux examen des questions scientifiques? L'emploi successif de la méthode analytique et de la méthode synthétique. A leur tour, les questions politiques seront d'autant mieux traitées, qu'elles auront été successivement examinées a priori et a posteriori[2]. De là, la constitution de deux pouvoirs distincts, l'un, qui considère toutes choses au point de vue des intérêts généraux de la nation, l'autre, qui les considère au point de vue de l'intérêt particulier de l'individu. Pour devenir exécutoire, une décision doit être approuvée au préalable par les deux pouvoirs. Égaux entre eux, ils en supposent un troisième qui maintienne l'équilibre, et les enferme en de justes limites[3]. Ce pouvoir « réglant ou modérant » doit avoir des prérogatives : le droit d'examiner à nouveau les questions déjà tranchées par les deux autres pouvoirs, celui de « redresser leurs erreurs », et de leur proposer des mesures utiles. Telle est la base nécessaire de toute bonne constitution[4].

Quant au détail, aux dispositions secondaires, Saint-Simon admet qu'ils varient selon les temps et les lieux. Mais que l'on n'aille pas dire : cette constitution est une conception chimérique, bonne à exercer la plume des faiseurs de livres. Elle existe, elle a cent ans d'âge, et ces cent années constituent comme une expérience, qui vient à l'appui du raisonnement. « Un peuple, continue Saint-Simon, en des termes qui sont presque ceux de Montesquieu, est devenu, par elle, libre et le plus puissant des peuples de l'Europe[5] ». Et le voilà qui

1. *Réorganisation de la Société européenne* (Œuvres choisies, t. II, p. 276).
2. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. II, p. 277).
3. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. II, p. 278).
4. Ainsi établie, une constitution a une valeur égale à celle « d'un bon syllogisme ». *Ibid.* (Œuvres choisies, t. II, p. 279).
5. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. II, p. 279).

écrit, lui aussi, son chapitre sur la constitution d'Angleterre[1].

Le détour serait long, pour en arriver simplement à l'apologie du régime parlementaire. Aussi bien n'est-ce pas là, tant s'en faut, le dernier mot de Saint-Simon. Le même homme qui a présenté la constitution d'Angleterre comme un exemplaire parfait, idéal, dira plus tard que, si cette constitution passe en France pour un chef-d'œuvre « cela tient à l'état d'enfance de la science politique ». Il dira encore que l'Angleterre possède une « constitution bâtarde ». Elle vit dans « un état de tiraillement, de crise[2] ». Le régime auquel elle est soumise est purement transitoire, etc.

La contradiction s'explique, sans doute, par ce fait que Saint-Simon ne s'est jamais piqué de constance dans ses impressions politiques. Il a, tour à tour, adulé l'empereur et l'empire, préconisé le régime parlementaire, affiché les sentiments légitimistes les plus exaltés. Mais elle s'explique aussi par une raison d'ordre plus élevé. Saint-Simon en est venu à penser que la vraie révolution politique ne consistera pas tant dans l'hégémonie de telle forme politique donnée, que dans l'avènement au pouvoir de l'industrie, dans la substitution du « régime industriel » au régime féodal pur et simple, ou à ce régime mixte de féodalité et d'industrie qui est précisément le régime anglais[3].

Le règne de l'industrialisme, telle est la fin pratique et précise que Saint-Simon poursuit, lorsqu'il perd de vue la construction de la science totale à laquelle il s'était d'abord attaqué.

« Tout se faisant par l'industrie, tout doit se faire pour elle »,

1. *Réorganisation de la Société européenne* livre I, chap. v et vi.
2. *Catéchisme des Industriels*, 2e *cahier* (Œuvres choisies, t. III, p. 126-127).
3. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. III, p. 127).

est-il dit en tête du *Catéchisme*[1]. Et ailleurs : « la classe industrielle est la classe fondamentale, la classe nourricière de la société[2] ». Mais lorsqu'on se demande ce que Saint-Simon a entendu au juste par l'industrie et la classe industrielle, on s'aperçoit que ses idées n'ont peut-être jamais été très nettes, qu'en tout cas elle ont sensiblement varié.

A lire telle page du *Catéchisme*, on croirait que Saint-Simon a surtout en vue l'entrée en scène, l'arrivée aux affaires des grands industriels, ce qu'il appelle « la chaussée d'Antin »[3], par opposition au « faubourg Saint-Germain[3] ». Par exemple, lorsqu'il assure « qu'une grande réforme, un changement radical » s'opéreront, et que « le système industriel sera complètement établi », le jour où le roi aurait confié aux « industriels les plus importants la haute direction de la fortune publique[4] », le jour où il aurait créé par ordonnance une commission suprême des finances composée de ces industriels, pour dresser le projet de budget, et rechercher si les ministres ont employé convenablement les crédits dont ils disposent.

Dans le même ouvrage, quelques pages plus haut, il n'est pas question des industriels « les plus importants ». Ceux dont Saint-Simon parle sont « les vingt-quatre vingt-cinquièmes de la nation », et comprennent les fabricants, les négociants et les banquiers[5]. Le sentiment démocratique s'étant peu à peu développé chez Saint-Simon, l'idée du rôle que la nation joue dans ses propres destinées lui étant apparue, les « prolétaires », enfin, lui ayant semblé aptes à entrer comme associés dans la société politique[6], tout porte à penser que le sens ultérieur de

1. *Catéchisme*, 1er cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 68. — Cf. l'épigraphe des *Vues sur la Propriété et la Législation*.
2. *Catéchisme*, 4e cahier (Œuvres choisies, t. III. p. 197).
3. *Ibid.*, 1er cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 85, et 100).
4. *Ibid.*, 1er cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 115).
5. *Ibid.*, 1er cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 104 et 85).
6. *De l'Organisation sociale*, 2e et 3e fragments (Œuvres choisies, t. III, p. 267-271; 276-282).

la formule est très différent du sens initial. Elle a fini par signifier : la participation du plus grand nombre à la gestion des intérêts communs[1].

Quant au « régime industriel » lui-même, qui doit être le fruit de la rénovation appelée par Saint-Simon, comment le comprendre? comment se le représenter?

Ici encore, les indications sont peu concordantes. Le régime nouveau sera, dit-on, favorable à l'extension des libertés. Dans l'ancien système, il s'agissait, avant tout, « de donner de la force au gouvernement », d'établir solidement le pouvoir « des premières classes sur les dernières ». Dans le système nouveau, l'ordre sera facile à maintenir, et le maintien de l'ordre passera au second plan. Le but principal est « d'améliorer le sort des individus[2] ». Dès lors « l'action de gouverner » pourra être restreinte le plus possible, et les hommes jouiront « du plus haut degré de liberté qui soit compatible avec l'état de société[3] ». Toutefois, dans le même passage, quelques lignes auparavant, Saint-Simon proteste contre l'idée que le gouvernement n'a pas à se mêler du bonheur de la société[4]. Mais si le gouvernement s'entremet pour assurer le bonheur commun, la porte s'ouvre toute large devant les excès d'autorité, les abus d'intervention. Comment « restreindre » l'action du pouvoir, comment assurer au citoyen une plus grande somme de liberté que sous le régime antérieur?

Même incertitude au sujet des principes qui légitiment le régime industriel. Tantôt, c'est au nom de « l'expérience » que

1. Voir *Réorganisation de la Société européenne*, livre II, chap. II (Œuvres choisies, t. II, p. 290). Toutefois, c'est dans l'intérieur des divers « groupes » ou « corporations » que devrait fonctionner le mode de suffrage, dont Saint-Simon parle là.

2. *Suite à la brochure des Bourbons et des Stuarts* (Œuvres choisies, t. II, p. 437-438).

3. *Extraits de l'Organisateur* (Œuvres choisies, t. II, p. 376).

4. *Catéchisme*, 1er cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 110).

Saint-Simon le recommande. Depuis les origines de la société française, la classe industrielle a toujours acquis de l'importance, les autres en ont toujours perdu[1]. Mais si l'on remonte un peu plus haut dans le même ouvrage, on y lit que le régime industriel « a dû être conçu a priori, inventé dans son ensemble[2] ». S'il est conçu a priori, comment parler d'expérience; s'il se fonde sur l'expérience, comment parler d'a priori? A moins — et je le pense, pour ma part — que, sa prétention étant de s'appuyer sur l'expérience, Saint-Simon n'ait, en réalité, procédé uniquement a priori.

Tout ce qui a trait à la rénovation politique est, on le voit, bien vague chez Saint-Simon. A-t-il parlé avec plus de précision de la rénovation sociale?

« Nous attachons trop d'importance à la forme des gouvernements. Il semble que toute la politique soit concentrée là, et que, une fois la division des pouvoirs bien établie, tout soit organisé le mieux du monde[3] ». Cette parole a déjà été prononcée, on s'en souvient. Mais alors que ceux qui la prononçaient visaient à discréditer les formules nouvelles, pour la plus grande gloire des anciennes, Saint-Simon complète sa pensée en indiquant les voies hardies qu'il convient de prendre. « La loi qui constitue les pouvoirs et la forme de gouvernement n'est pas aussi importante, elle n'a pas autant d'influence sur le bonheur des nations *que celle qui constitue les propriétés et qui en règle l'exercice*[4] ». Le gouvernement parlementaire, dit-il encore, « est une forme très préférable à toutes les autres »,

1. « De cette série de 1400 années d'expériences, nous déduisons la conséquence que la classe industrielle doit finir par parvenir au premier rang... ». Et le maître insiste. C'est bien l'*expérience*, demande-t-il, qui est « le guide des nations et des individus »? Oui, répond le disciple, « *nous le reconnaissons sans aucun doute, sans aucune restriction* ». *Catéchisme*, 2e cahier (OEuvres choisies, t. III, p. 121-123).

2. *Ibid.* (OEuvres choisies, t. III, p. 110).

3. *Vues sur la Propriété et la Législation.* Ed. Rodrigues (p. 255).

4. *Ibid.* (p. 257).

mais ce n'est qu'une *forme*, et « la constitution de la propriété est le *fond*[1] ». Là est l'idée vraiment nouvelle[2], si l'on se réfère à la manière dont les théocrates, et Burke, et Bentham, et Hegel critiquent les principes de la Révolution. Mais comment la propriété doit-elle être constituée « pour le plus grand bien de la société entière, sous le double rapport de la liberté et de la richesse[3] » ?

Saint-Simon pose la question, plutôt qu'il ne la résout. Est-ce faute de hardiesse, ou simple effet de cette mobilité d'idées qui l'empêche d'approfondir? Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il devait laisser à ses disciples le soin de pousser l'examen. Il se borne à réclamer des mesures propres à faciliter la transmission de la propriété territoriale; il demande que le cultivateur paye lui-même l'impôt foncier (afin de pouvoir être électeur), et que le crédit agricole soit établi. Rien, en tout ceci, qui constitue une menace contre la propriété individuelle.

Saint-Simon ajoute deux observations qui, pour être fort importantes, n'en demeurent pas moins chez lui privées de sanction. La première, que le droit de propriété individuelle est fondé sur « *l'utilité commune et générale de l'exercice de ce droit, utilité qui peut varier selon les temps*[4] »; la seconde, que l'on conçoit fort bien des modifications au régime de la propriété, en corrélation avec le progrès général des idées et des mœurs; attendu que, s'il est absolument indispensable au bon ordre et, par conséquent, à l'existence même des sociétés, qu'il y ait un droit de propriété sanctionné par la loi, il n'est nulle-

1. *Vues sur la Propriété et la Législation* (p. 258).

2. Saint-Simon souligne la nouveauté de son idée. « Le peuple anglais travaille depuis plus de cent cinquante ans à se procurer la liberté, et à l'établir d'une manière solide; tout le surplus de la nation des vieux Européens, tous ceux qui habitent le continent, s'occupent depuis trente ans à la même recherche, *et le moyen naturel, celui de reconstituer la propriété*, ne s'est présenté à aucun d'eux ». *Ibid.*, p. 310.

3. *Ibid.* (p. 258).

4. *Ibid.* (p. 266).

ment indispensable que *ce soit toujours invariablement telle forme de ce droit*[1]. On verra plus tard le socialisme scientifique appuyer sur cette formule, et en tirer des conséquences capitales.

Il reste, toutefois, qu'en conviant la société à concentrer tous ses efforts sur un point, l'accroissement de la prospérité générale[2], Saint-Simon a changé l'orientation donnée aux esprits par les individualistes du XVIIIe siècle. Il s'agissait avant tout, pour eux, de proclamer des droits. Avec Saint-Simon, les intérêts tangibles, matériels, symbolisés par le mot de bonheur, reviennent au premier plan. Il veut rendre la société aussi heureuse que possible « en lui procurant le plus de moyens et de facilités pour satisfaire ses premiers besoins[3] ». C'est bien lui qui a installé les « intérêts » à la place d'honneur, dans les revendications du siècle.

III

Saint-Simon, qui prétend rompre, et qui rompt, en effet, avec l'esprit de la Révolution, demeure par beaucoup de traits un homme du XVIIIe siècle.

Dans l'ensemble d'idées que nous venons de relever, il n'est pas malaisé de noter celles qui se rattachent à la manière générale de penser de ce temps. N'oublions pas, d'ailleurs, que Saint-Simon a vu Rousseau et Franklin, pris part à la guerre d'Amérique, et, de retour en France, rédigé, pour une assemblée de district, une adresse à la Constituante, adresse animée du pur esprit de 1789[4]. Même quant il en renie les principes,

1. *Vues sur la Propriété et la Législation* (p. 265).

2. Voir *Extraits de l'Organisateur* (Œuvres choisies, t. II, p. 368-369).

3. *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, deuxième opinion (Œuvres choisies, t. III, p. 221).

4 Voir, Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, p. 15-23. Je relève, dans l'adresse, ces lignes : « Frappés d'admiration à la vue de chaque article de la

on s'aperçoit que Saint-Simon a vécu dans ce monde, et qu'il en a subi l'influence.

C'est ainsi qu'il affirme l'importance des lumières et le droit de ceux qui les possèdent à diriger les autres[1]. C'est ainsi encore qu'il lie le progrès du bien-être au progrès des lumières, comme le XVIIIe siècle finissant[2]. Avec les philosophes de ce temps, Saint-Simon est cosmopolite. Il le demeure, chose remarquable, après les guerres de la Révolution et de l'Empire. Ce n'est pas dans l'un de ses premiers écrits, c'est au contraire dans l'un des derniers, qu'il proclame la supériorité des « sentiments philanthropiques » et de ce qu'il appelle « l'*Européanisme* » sur les sentiments nationaux[3].

Comment ne pas être frappé, en outre, du rapport qui existe entre sa théorie du législateur et celle de Rousseau et de Mably? Avec eux, il estime qu'une réunion d'hommes, bonne, tout au plus, pour maintenir une Constitution, ne saurait « produire un système[4] ». Il ne serait pas surprenant, pour le dire au passage, que cette conviction, profondément enracinée dans l'esprit de Saint-Simon, expliquât en partie, avec l'instinctif besoin de domination et l'orgueilleuse confiance en soi, sa prétention à être le maître, à commander toujours, et en tout; prétention qui fut, on le sait, l'origine de sa rupture avec

Constitution, pleins d'une noble fierté en pensant *que notre volonté a créé le grand code de la justice et de la raison...* ». — OLINDE RODRIGUES, dans un article sur Saint-Simon, l'appelle « un produit intellectuel de la Révolution ». *Le Producteur* (t. III, p. 86).

1. « Pour le bien général, la domination doit être répartie dans la proportion des lumières ». *Lettres d'un habitant de Genève* (Œuvres choisies, t. I, p. 27).

2. « Tout le monde sait lire, écrire et compter en Angleterre. Eh bien, mes amis, dans ce pays, les ouvriers des villes, et même ceux des campagnes, *mangent de la viande tous les jours, boivent de la bière, et sont bien vêtus...* ». *Ibid.* (Œuvres choisies. t. I, p. 22).

3. *Le Libéralisme et l'Industrialisme*, à la suite du *Catéchisme des Industriels*. Ed. Ol. Rodrigues (p. 230).

4. « C'est Lycurgue seul qui a combiné l'organisation sociale des Spartiates. » *Système industriel* (Œuvres choisies, t. III, p. 53).

ses plus illustres élèves[1]. Législateur du monde moderne, c'est bien le titre auquel il aspirait, et ce titre ne convenait qu'à un homme debout sur la tête de tous les autres.

L'une des vues maîtresses de Saint-Simon, enfin, l'idée du progrès, l'idée que l'âge d'or, au lieu d'être dans le passé, se trouve dans l'avenir[2], n'est-ce pas l'idée chère à Turgot, à Condorcet? Saint-Simon la modifie en l'adoptant, et la modification qu'il y introduit est considérable, comme nous le verrons; mais il la reçoit pourtant de ses prédécesseurs.

Il ne se borne pas à subir l'influence des grands courants d'idées du XVIIIe siècle : il emprunte à certains penseurs de ce temps des vues particulières. Sans aller jusqu'à prétendre, comme on l'a fait, qu'il y ait chez Saint-Simon une disposition marquée à « frapper sur toutes les écoles des contributions forcées[3] », il faut bien constater que l'idée du « Parlement européen » et de la « paix définitive » dont il assurera le bénéfice, vient en droite ligne de l'abbé de Saint-Pierre[4].

On a disputé sur la part d'invention qui revient à Saint-Simon dans ce qu'il appelle le « régime industriel[5] ». A coup sûr, Saint-Simon emprunte aux économistes l'idée qu'il faut *produire*, produire le plus possible, et que celui-là seul compte dans

1. Comte, et Augustin Thierry. Voir, à ce sujet, LITTRÉ, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 3e édit. (p. 17, 23 et suiv.). — Cf. GEORGES WEILL, *Saint-Simon et son œuvre* (chap IV et XI).

2. « L'âge d'or qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous ». Épigraphe des *Opinions* (Œuvres choisies, t. III, p. 215)

3. LERMINIER, *Lettres à un Berlinois*, p. 224.

4. SAINT-SIMON, d'ailleurs, le cite fréquemment, et le défend à l'occasion, d'avoir été un pur rêveur. *Lettres à un habitant de Genève* (Œuvres choisies, t. I, p. 12, note). — Cf. *Réorganisation de la Société européenne* (Œuvres choisies, t. II, p. 270), où, tout en trouvant des défauts à la conception de l'abbé de Saint-Pierre, il la qualifie « *la plus forte qui ait été produite depuis le* XVe *siècle* ».

5. DUNOYER assurait que Saint-Simon avait pris chez B. Constant l'idée du régime industriel. M. Janet a signalé la relation qui existe entre les vues de Saint-Simon, et celles que Charles Comte et Dunoyer lui-même ont développées dans le *Censeur Européen*. Voir JANET, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme* (p. 28-29).

l'État, qui est un *producteur*. Et cette idée contient, en grande partie, l'industrialisme. C'est également aux économistes que Saint-Simon serait redevable des théories exposées dans les *Lettres à un Américain*, si toutefois l'ouvrage est de sa main[1].

Les idées de Bentham se retrouvent, de même, dans la philosophie sociale de Saint-Simon. Avec Bentham, il assure que « le bonheur des nations est le but unique et exclusif de l'organisation sociale[2] ». Avec lui encore, et en employant les termes mêmes du philosophe anglais, Saint-Simon estime que le problème étudié de tout temps par les moralistes « consiste à mettre un homme dans une position telle que son intérêt personnel et l'intérêt général se trouvent constamment dans la même direction[3] ». Mais, par delà Bentham, qui déjà les répète, Saint-Simon rejoint, ici encore, Helvétius et d'Holbach, c'est-à-dire le XVIIIe siècle français[4].

Sur d'autres points, et qui ne sont pas de médiocre importance, Saint-Simon se rencontre avec les théocrates. Non seulement il expose quelque part[5], sur le rôle du ministre dans la

1. Les *Lettres à un Américain* proclament la liberté de la presse, la liberté du commerce, etc., en se fondant sur des arguments économiques. M. Hubbard (*Saint-Simon*, p. 78) attribue ces *Lettres* à Saint-Simon. Dunoyer (cité par M. Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, p. 11, note) les attribue à un professeur de philosophie, M. Maignien.

2. *L'Organisateur* (Œuvres choisies, t. II, p. 366).

3. *Lettres d'un habitant de Genève* (Œuvres choisies, t. I, p. 12, note). — Cf. *Catéchisme des Industriels*, 4e cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 189) où il demande qu'une chaire de morale soit instituée où « l'on enseignera comment chaque individu, dans quelque position sociale qu'il se trouve, peut combiner son intérêt particulier avec le bien général ».

Il est à noter que Saint-Simon, dans le curieux fragment où il indique ceux des écrivains, anciens ou récents, qui peuvent être considérés comme des précurseurs du système industriel (Appendice au 1er cahier du *Catéchisme des Industriels*, Ed. Ol. Rodrigues, p. 175, 204) cite bien Bacon, mais ne cite pas Bentham.

4. Sur plus d'un point de détail, Saint-Simon emprunte à d'Holbach. Voir dans le *Système social* (t. II, p. 6), l'idée du gouvernement remis aux mains des plus éclairés, et *Ibid.* (p. 170) des vues sur le rôle du soldat en temps de paix, qui sont exactement celles de Saint-Simon et des Saint-Simoniens.

5. *Réorganisation de la Société européenne* (Œuvres choisies, t. II, p. 204).

royauté, des idées qui font songer à celles de Bonald ; non seulement il considère les ouvrages de cet écrivain comme « admirables, pleins de vie, faits pour inspirer de l'enthousiasme aux savants et aux littérateurs[1] », mais il loue, dans toute l'école, le sentiment très vif qu'elle manifeste de « l'unité systématique[2] », et de la nécessité qui s'impose de se placer à ce point de vue pour régénérer la société. Au surplus, Saint-Simon a distingué lui-même, dans les travaux de cette école, deux parts : l'une qui est « vicieuse », l'idée de revenir à la féodalité; l'autre, qui est excellente : l'idée qu'il faut « une conception systématique » pour réorganiser l'Europe; et que tous les plans politiques établis depuis la Révolution ne sont « que des conceptions mesquines ». Les théocrates, n'eussent-ils fait que cela, devraient être regardés comme de vrais précurseurs, car ils ont « poussé directement les esprits vers la production et l'établissement du système industriel[3] ».

Saint-Simon aurait pu aller plus loin : il aurait pu reporter aux théocrates l'origine de la distinction dont il a fait si grand usage, et dont Comte, après lui, a tiré encore davantage, entre les périodes critiques et les périodes organiques, entre les travaux qui se rapportent au premier des deux ordres, et ceux qui se rapportent au second.

Lorsqu'il établit cette distinction si importante[4], il ne fait, en somme, que répéter ou reproduire les théocrates. Ce sont eux, les premiers, qui ont reproché à la Révolution d'avoir été surtout négative. Saint-Simon marche à leur suite lorsqu'il iden-

1. *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle* (Œuvres choisies, t. I, p. 211).

2. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. II, p. 211).

3. Voir l'opuscule déjà cité où il énumère ses précurseurs : *Sur Dunoyer et les autres publicistes modernes*, à la suite du *Catéchisme des Industriels*, 1er cahier (Ed. Ol. Rodrigues, p. 199).

4. *Introduction aux travaux scientifiques du* XIXe *siècle* (Œuvres choisies, t. I, p. 146, 149).

tifie le sens des mots critique et révolutionnaire[1]. Ce sont eux, les premiers, qui ont dit que la Révolution était une crise, dont il fallait sortir au plus tôt. Saint-Simon les répète lorsque, étudiant l'état présent de la société, il écrit : « Nous sommes encore en Révolution »; ou lorsqu'il déclare « qu'un système ne peut pas être remplacé par la critique qui en a fait apercevoir les inconvénients », et que « la destination finale de la société n'est pas d'habiter des ruines[2] ».

S'il a, dans une large mesure, le sentiment de la différence des temps, et se défend de vouloir recommencer le XIIIe siècle au XIXe, différent en ceci, et très sensiblement différent des théocrates; Saint-Simon n'en jette pas moins un regard d'admiration et de regret sur l'antique constitution de l'Europe « en société confédérative unie par des institutions communes[3] », et il n'en déclare pas moins « qu'un pareil état de choses est le seul qui puisse tout réparer[4] ».

En quoi, malgré tous ces points de contact avec le passé, Saint-Simon prépare l'avenir; en quoi, disciple très fidèle du XVIIIe siècle, il a pu être qualifié par Michelet « le penseur le plus hardi du XIXe », on le devine, en voyant poindre chez lui tant d'idées destinées, quand le positivisme et le socialisme s'en seront emparés, à faire une si grande fortune.

Littré, préoccupé de revendiquer pour Comte une large part d'originalité, fait observer très justement[5] que Saint-Simon ne doit pas être considéré comme le fondateur de la philosophie positive, puisqu'il n'a eu ni la claire vue de la loi sociologique,

1. « Les libéraux ont conservé le caractère *critique*, c'est-à-dire *révolutionnaire* du XVIIIe siècle ». *Le Libéralisme et l'Industrialisme* (Appendice au *Catéchisme des Industriels*, 1er cahier, Ed. Ol. Rodrigues, p. 208).

2. *L'Organisateur* (Œuvres choisies, t. II, p. 386).

3. *Réorganisation de la Société européenne* (Œuvres choisies, t. II, p. 262).

4. *Ibid.* (Œuvres choisies, t. II, p. 262).

5. Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 3e édit. (p. 72 et suiv.).

ni la notion ferme et persistante de l'application de la méthode scientifique à toutes choses. Certes, l'originalité de Comte est réelle, et l'esprit de Saint-Simon n'était pas trempé comme le sien. Il n'en reste pas moins qu'un très grand nombre de vues qui sont entrées dans la philosophie positive se trouvent déjà, avec toute leur importance, chez Saint-Simon.

J'ai cité plus haut la distinction des périodes et des œuvres critiques, des périodes et des œuvres organiques. Je n'ai pas à citer les idées de Saint-Simon sur la science positive[1], sur et contre la métaphysique[2], etc.... Mais comment ne pas noter ces indications dont Comte, on le verra, s'est emparé par la suite : la similitude du développement de l'individu et du développement de la société; l'idée que le « meilleur moyen d'organisation sociale » est la fin dernière des travaux du philosophe[3]? Toutes ces opinions de détail rapprochées, coordonnées par une pensée méthodique et puissante, feront, chez Comte, figure de système; mais elles se rencontrent d'abord, isolées, sans cohésion les unes avec les autres, chez Saint-Simon.

Comme il prépare le positivisme, Saint-Simon est le véritable initiateur de la pensée socialiste de notre temps. Son rôle, à cet égard, dépasse même celui de Fourier, de Proudhon. Non pas que le socialisme soit chez Saint-Simon à l'état de doctrine constituée. Mais, outre qu'il a désigné le régime de la propriété comme le point culminant de toute l'organisation sociale, et montré que là est la première des réformes à opérer, celle qui est la condition de toutes les autres, il a fourni encore aux socialistes venus après lui l'op-

1. Voir, notamment, *Mémoire sur la Science de l'homme* (OEuvres choisies, t. II, p. 14, 15, 21).

2. *Lettres d'un habitant de Genève* (OEuvres choisies, t. I, p. 26). — *Système industriel* (*Ibid.*, t. III, p. 12). — *Catéchisme des Industriels*, 4e cahier (*Ibid.*, t. III, p. 210).

3. Voir plus bas (livre IV, chap. I).

position entre le travail et le capital[1], et la formule même de la lutte des classes[2].

IV

Au profit de quelle doctrine Saint-Simon a-t-il travaillé? Est-ce au profit de l'individu et de son droit, ou au profit de l'État et de sa puissance?

Saint-Simon parle volontiers de la liberté. Il reproche à la Révolution de ne pas avoir diminué l'action du gouvernement[3]. Sous le régime nouveau, les hommes doivent être gouvernés le moins possible. Mais d'autres tendances se sont surajoutées à celle-là. Je ne parle pas seulement des variations politiques, de ce fait, qu'après avoir admiré Napoléon, l'avoir salué comme « le chef scientifique de l'humanité », après avoir souhaité devenir « son lieutenant scientifique[4] », il le juge plus tard, avec sévérité[5]; ni de ses protestations de loyalisme à l'égard de la monarchie[6]; ni de cette affirmation, répétée à mainte reprise, que la révolution industrielle, parfaitement compatible avec la légitimité, doit être faite par le roi lui-même[7]; que la nation française « rendra ainsi la liberté à son roi prisonnier

1. Elle se présente chez lui sous la forme d'une antithèse entre l'*oisif* et le *travailleur*. Voir notamment, *Introduction aux travaux scientifiques du* XIX*e siècle* (OEuvres choisies, t. I, p. 220-221).

2. Saint-Simon paraît avoir le premier, depuis la Révolution qui s'était flattée de les abolir, reparlé des *classes*; et insisté sur le conflit persistant, l'opposition d'intérêts non réduite, entre la « *classe industrielle* », la « *classe féodale* », et les « *classes intermédiaires* ». Voir *Catéchisme des Industriels*, 1er cahier (OEuvres choisies, t. III, p. 104).

3. *De l'Organisation sociale*. 5e fragment (OEuvres choisies, t. III, p. 300).

4. *Introduction aux travaux scientifiques du* XVIIIe *siècle* (OEuvres choisies, t. I, p. 236).

5. *Opinions littéraires, scientifiques et industrielles*, quatrième opinion (OEuvres choisies, t. III, p. 251).

Catéchisme des Industriels, 2e cahier (OEuvres choisies, t. III, p. 163).

Ibid. (OEuvres choisies t. III, p. 117, 150).

des anciens nobles et des bourgeois[1] »; ni de l'appel qu'il adresse à la Sainte-Alliance, et de cet éloge extraordinaire qu'il lui décerne « qu'elle pousse en avant la civilisation de la manière la plus positive[2] »; ni enfin de la protestation réitérée que ses doctrines n'ont rien de subversif, qu'elles sont « conservatrices », qu'elles tendent à éviter les secousses politiques, les changements de formes, etc.[3]. Tout cela s'explique, en très grande partie, par le décousu de son existence, par le désir de se concilier à lui-même et de concilier à ses vues, la bienveillance sinon les faveurs du pouvoir. Mais si l'on s'en tient à des considérations d'un autre ordre, on constate que la liberté dont il parle souvent ne trouve pas, ne peut pas trouver dans son œuvre un sol propice, où jeter des racines solides.

Pour Rousseau, pour Kant, pour tous ceux qui en ont si noblement parlé au XVIIIe siècle, la liberté se confond avec le droit. Elle est, en même temps que le premier des droits, la substance dont tout droit est fait. Chez Saint-Simon, l'idée de droit est entièrement absente : il n'y a place que pour l'idée de légalité, et c'est ainsi qu'il faut entendre l'invitation qu'il adresse au roi de « déclarer dominante *par le droit* » la classe industrielle « qui est aujourd'hui dominante par le fait[4] ». Le roi usera, pour ce faire, « de sa pleine puissance ». Le droit, ce sera donc le fait légalisé, rien de plus.

Nulle part chez Saint-Simon l'idée du droit n'intervient avec cette plénitude de sens qu'elle a chez les précurseurs de la Révolution française. Le « système industriel » n'est pas fondé

1. *Sur Dunoyer et les autres publicistes modernes*, Appendice au *Catéchisme des Industriels*, 1er cahier (Ed. Ol. Rodrigues, p. 191).

2. *Opinions littéraires, scientifiques et industrielles*, quatrième opinion (Œuvres choisies, t. III, p. 254).

3. Lettre à MM. les jurés (Œuvres choisies, t. II, p. 404). — Cf. *Vues sur la Propriété et la Législation* (Ed. Olindes Rodrigues, p. 357).

4. *Sur Dunoyer et les autres publicistes modernes*, dans le *Catéchisme des Industriels* (Ed. Olinde Rodrigues, p. 192).

sur le droit des industriels à gérer les affaires du pays, mais sur l'intérêt majeur du pays à ce que ses affaires soient gérées par les industriels. Ils ne gouverneront pas davantage *selon la justice*; ils gouverneront à meilleur marché[1]. L'intérêt bien compris : tel est le seul principe que Saint-Simon invoque, et l'on ne s'étonnera pas qu'il réclame une Académie chargée « de faire le Code des intérêts[2] ». Non content de traiter par prétérition l'idée du droit, Saint-Simon la prend directement à partie, dans celle de toutes ses manifestations qui a été la plus retentissante : la Déclaration des Droits de l'homme[3].

L'idée de la justice lui a manqué aussi. Cette idée, non seulement ne joue aucun rôle dans la société telle que Saint-Simon la conçoit, mais doit être éliminée pour faire place à l'idée de fraternité, d'amour. Là est, en même temps que la suprême caractéristique de Saint-Simon, le point culminant de ses théories. Là est aussi le grand litige entre lui et les hommes de la Révolution. Ceux-ci ont voulu que la relation de justice fût regardée comme la relation essentielle et primordiale des membres de la société humaine. Non, certes, qu'ils aient exclu la fraternité, l'amour; mais la justice, pour eux, passe d'abord; le reste vient par surcroît. Saint-Simon met la fraternité, l'amour au premier plan. Le précepte divin : « Aimez-vous et secourez-vous les uns les autres » est l'épigraphe même du *Système industriel*. Dans le *Nouveau christianisme*, Saint-Simon réduit « tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne » à la fraternité[4].

1. *De l'Organisation sociale*, 4e fragment (Œuvres choisies, t. III, p. 293).
2. *Catéchisme des Industriels*, 4e cahier (Œuvres choisies, t. III, p. 198).
3. *Vues sur la Propriété et la Législation*, dans le *Catéchisme des Industriels* (Ed. Olinde Rodrigues, p. 259).
4. *Nouveau Christianisme* (Œuvres choisies, t. III, p. 322, 328-329).

V

C'est ce mot qui fit tressaillir les âmes et qui assura l'action de Saint-Simon. La fraternité, telle qu'il la comprenait, devait devenir l'*Association familiale* de ses disciples directs, l'*Humanité* de Pierre Leroux, sans parler de ces lointains aboutissants, le tolstoïsme et les variétés subalternes du tolstoïsme, que nous voyons éclore sous nos yeux.

Saint-Simon a donné le signal de la réaction en faveur de l'amour contre la justice. Il a, le premier aussi, insisté sur une idée qui devait tenir dans l'histoire du siècle une place égale à celle de l'idée d'amour et de fraternité, et devenir aussi funeste à la liberté : l'idée d'*organisation*. « Il y aura cette différence, disait-il de bonne heure, entre les travaux du XVIIIe siècle et ceux du XIXe, que toute la littérature du XVIIIe siècle a tendu à *désorganiser*, et que toute celle du XIXe tendra à *réorganiser* la société [1]. » Si l'on cherche la première origine de cette formule, on la trouve dans les études physiologiques que Saint-Simon a faites, à l'école de Vicq-d'Azyr [2]. Mais il s'agit ici moins des origines que des conséquences de l'idée. Pour organiser, un pouvoir fort est indispensable. C'est ainsi que, en contradiction avec d'autres tendances, mais en plein accord avec l'une de ses idées maîtresses, Saint-Simon proteste contre la théorie anti-interventionniste. Juste, tant qu'il s'agit d'un système social défectueux comme celui qui existe, l'idée que le gouvernement ne doit se mêler de rien devient fausse dans un système social renouvelé, transformé [3].

1. *Mémoire sur la science de l'homme* (Œuvres choisies, t. II, p. 152). — Cf. *Réorganisation de la Société européenne* (Œuvres choisies, t. II, p. 256).

2. Le *Mémoire sur la science de l'homme* est consacré presque en entier à l'examen des travaux de Vicq-d'Azyr (Œuvres choisies, t. II, p. 5, 166).

3. L'*Organisateur* (Œuvres choisies, t. II, p. 377).

L'idée d'organisation, elle aussi, devait être relevée et développée par les écoles qui ont suivi. Tantôt, elle a été prise seule, indépendamment de l'idée de fraternité et d'amour, tantôt, au contraire, ces deux idées ont été réunies, pour donner naissance à des systèmes où ce serait miracle si la liberté de l'individu pouvait encore trouver place. N'eût-il fait que mettre en lumière et livrer à ses successeurs ces deux idées, Saint-Simon aurait grandement travaillé à la réaction contre la liberté et l'individualisme.

Mais le coup le plus sensible que Saint-Simon leur ait porté, il le frappe en posant la théorie du progrès continu.

On a vu ce qu'était demeurée, pour les hommes du XVIIIe siècle, l'idée du progrès, une idée née de la conscience morale autant que du spectacle des conquêtes de la science sur la nature. Saint-Simon ne s'est pas borné à recueillir cette idée, ni à l'exprimer dans une de ces formules faites pour durer et pour frapper, comme sa plume inégale en a rencontré quelques-unes. Mis sur la voie de cette nouveauté par la pensée d'un autre[1], il a trouvé le moyen de montrer, dans le progrès *continu*, la loi même des choses et de l'être.

Mais le progrès ainsi conçu change complètement de caractère[2]. S'il s'accomplit, d'une manière fatale, indépendante de l'effort humain, il perd toute valeur et même toute signification morale. Il se lie, nous le montrerons plus loin, aux thèses les plus contraires à celles que le XVIIIe siècle avait adoptées. Il devient même l'instrument par excellence d'une politique autoritaire, et la base de tout un système d'idées destiné à détruire l'œuvre de la Révolution française[3].

1. Voir, sur la part du docteur Burdin dans les idées de Saint-Simon, LITTRÉ, *Auguste Comte et la Philosophie positive* (1re partie, chap. v).

2. Ce point a été mis en relief par M. RENOUVIER (*Critique philosophique*, 10e année (t. I et II).

3. Voir plus loin (livre V, chap. III).

L'ÉCOLE SAINT-SIMONIENNE

L'histoire extérieure de l'école Saint-Simonienne n'a été jusqu'ici qu'esquissée[1] : elle est encore à faire. Mais déjà le départ a été effectué entre les vues justes ou profondes que cette école a émises, et les erreurs extraordinaires où elle a fini par tomber[2]. Notre dessein est simplement de montrer comment les Saint-Simoniens achèvent — ou transforment — la pensée de leur maître, en matière politique et sociale.

Les éléments de cette recherche nous seront fournis par l'*Exposition de la Doctrine*, série de leçons faites en 1829 et 1830, dans la belle période de l'École, après la période un peu confuse qui suit la mort de Saint-Simon (1825-1829), avant les années de luttes intérieures et de décadence (1831-1832). On ne s'interdira, toutefois, ni de dépasser, ni de devancer, à l'occasion, la période ainsi fixée, pour noter dans les recueils postérieurs ou antérieurs à l'*Exposition*, soit les premières apparitions, soit les manifestations persistantes d'une même pensée.

Laissant à d'autres le soin de relever les idées de Saint-Simon sur la révolution théorique à opérer dans les sciences, ainsi que sur l'application de la méthode scientifique à l'ensemble des travaux de l'esprit humain, les Saint-Simoniens se sont surtout occupés d'économie sociale et politique, de morale et de religion. Ils ont refait à leur manière la critique de l'ordre social fondé sur l'individualisme, et ils y ont opposé un idéal

1. La liste des écrits de l'école Saint-Simonienne est sommairement exposée à la fin du 1er volume des *Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes*, de Louis Reybaud, et, plus complètement, dans la précieuse *Bibliographie Saint-Simonienne*, de Fournel.

2. Notamment par M. Janet (*Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, p. 75, 129).

tout différent. Suivons-les dans cette double partie de leur entreprise.

Les premières *Séances* de l'*Exposition* sont consacrées à la description de l'état social qui motive la plainte et la protestation de l'École.

Le considère-t-on au point de vue des relations économiques? Il est déplorable. Pour quelques « heureux » que fait la concurrence, elle laisse sur le carreau « d'innombrables victimes [1] ». C'est la guerre organisée, d'individu à individu, de nation à nation. En proclamant le laissez faire, laissez passer, les économistes ont cru « résoudre d'un trait de plume toutes les questions qui se rattachent à la production et à la distribution de la richesse [2] », parce qu'ils estimaient que l'intérêt personnel est toujours en harmonie avec l'intérêt général. Mais les faits vont contre la théorie. L'intérêt social veut que beaucoup de machines soient mises en mouvement. L'ouvrier qui vit du travail de ses bras a un intérêt opposé. Tout finit par se niveler, répondent les économistes. Mais, répliquent les Saint-Simoniens, en attendant que le nivellement soit achevé, « que ferons-nous de ces milliers d'hommes affamés [3] »?

Considère-t-on les relations politiques? A quoi ont abouti les revendications libérales? A un « système bâtard de garanties », le gouvernement représentatif, destinées à ménager les droits de l'homme et du citoyen, et qui reposent sur la régularisation de la méfiance [4] à l'égard du pouvoir. Or, tout cela était bon pour « répondre aux besoins critiques et révolutionnaires du dernier siècle », tout cela s'accordait avec l'œuvre générale

1. *Doctrine de Saint-Simon, Exposition,* 1re année (p. 91).
2. *Ibid.* (p. 90). — Cf. les *Enseignements du Père suprême* (1831) dans le *Recueil* intitulé *Religion Saint-Simonienne* (Paris, 1832, p. 91).
3. *Doctrine,* 1re année (p. 91).
4. *Ibid.* (p. 80, 103). — Cf. *Économie politique et Politique* (extraits du *Globe,* p. 122).

de démolition accomplie alors. Mais tout cela, c'est l'*anarchie*. Le temps est venu d'y renoncer, de reconnaître « qu'il peut exister sur la terre *un pouvoir légitime*[1] ».

Les relations morales entre les hommes, enfin, sont aussi complètement faussées que leurs relations politiques et leurs relations économiques. L'égoïsme domine, avec l'absolue confiance de chacun en soi[2]. De même que les « croyances » ont disparu, « tous les sentiments communs sont éteints[3] ». Est-ce au profit du raisonnement, se demanderont plus tard les Saint-Simoniens? Non, car « la sphère de la science n'a jamais été plus large que celle des sympathies[4] ». C'est seulement au profit de l'égoïsme.

Égoïsme, constitutionnalisme[5], concurrence : ce sont là, en définitive, les trois résultats de la thèse individualiste et de la liberté. Aussi bien, est-ce contre la liberté, contre l'individualisme, que les Saint-Simoniens dirigent leurs coups les plus rudes. L'individu, ils font mieux que de le combattre, ils le nient. Au rebours de ceux qui ont dit : où est l'homme en général? les Saint-Simoniens disent : où est l'individu[6]? La liberté, ils la condamnent en théorie, et ils la méprisent en pratique[7]. Dans la pratique, ils proclament la disparition, l'effacement absolu de l'individualité[8]. La famille Saint-Simonienne

1. *Doctrine*, 1re année (p. 103).

2. « En nommant l'égoïsme, nous avons mis le doigt sur la plaie la plus profonde des sociétés modernes ». *Doctrine*, 1re année (p. 99).

3. *Ibid.* (p. 97).

4. *Doctrine*, 2e année (p. 117).

5. Ils emploient souvent cette expression pour désigner le libéralisme. Voir *Doctrine*, 1re année (p. 103).

6. C'est ainsi qu'ils reprochent aux historiens de n'avoir étudié que l'homme individuel, non « la vie de l'espèce humaine ». *Ibid.* (p. 114).

7. La liberté n'a pas pour mission de « féconder le monde », mais seulement de le « purifier », pour le livrer ensuite au « pouvoir régénérateur de la science ». *Le Producteur* (t. II, p. 107).

8. « Ma vie religieuse consiste à vivre pour vous et pour moi, par moi et par vous, en moi comme en vous. Vous êtes un aspect de ma vie, je suis un aspect

est fondée sur ce principe[1]. En théorie, s'ils se défendent de favoriser le despotisme pur et simple, ils conjurent les hommes de « bénir » le joug qui « s'impose par la conviction, et qui satisfait tous les sentiments déposés dans le cœur de l'homme[2] ».

La théorie du droit naturel subit le même sort, par une conséquence d'ailleurs inévitable. Cette théorie est, suivant eux, la source de tous les antagonismes. « Nous ne reconnaissons, disent-ils dès les premières lignes de la première *Séance*, à l'humanité civilisée aucun droit naturel qui l'oblige et la condamne à déchirer ses entrailles[3]. »

Si l'individu en est arrivé au point de s'adorer lui-même, c'est faute d'une *religion* qui *le lie* à la fois à ses semblables, dont il dépend, et à Dieu[4]. Exposé « aux sarcasmes voltairiens », et « au superbe dédain » du matérialisme moderne, le sentiment religieux a péri, emportant avec lui toute moralité véritable[5]. Il faut donc restaurer le sentiment religieux, montrer que l'humanité a encore devant elle « un avenir religieux », et surtout, que la religion de l'avenir ne doit pas être « *une pensée intérieure* », sans influence sur les actes sociaux, sur la vie politique, mais, au contraire, se produire comme « *l'explosion de la pensée collective de l'humanité..., prendre sa place dans l'ordre politique, et le dominer tout entier*[6] ».

Dès 1829, la rénovation religieuse est le but avoué des Saint-Simoniens, le problème « qui comprend tous les autres, et dont la solution donne un nouvel aspect à tous les faits

de la vôtre ». *Lettres* d'Enfantin à Duveyrier sur *la Vie éternelle*. — La vie que l'on a menée à Ménilmontant n'a été qu'un effort pour tuer en soi la personnalité.

1. Voir, pour les détails, le *Recueil* déjà cité, *Religion Saint-Simonienne* (p. 29).
2. *Doctrine*, 1re année (p. 104).
3. *Ibid.* (p. 76).
4. *Ibid.* (p. 407).
5. *Ibid.* (p. 335-341).
6. *Ibid.* (p. 332-333).

humains ». La réforme de la propriété, celle de la famille, celle de l'éducation et de la législation sont subordonnées à cette fin première. Les Saint-Simoniens n'ont pas, comme leur maître, fini par la religion; ils ont commencé par elle[1].

Les caractères que les Saint-Simoniens attribuent à leur temps sont, disent-ils en une formule qui appartient à Saint-Simon, ceux de toutes les époques critiques, auxquelles succèdent les époques organiques[2].

Toutefois, s'ils empruntent cette formule, les Saint-Simoniens en déterminent le sens plus précisément. Ils font voir que les époques critiques sont caractérisées par un ensemble de faits auxquels répondent les mots *désordre*, *athéisme*, *individualisme*, *égoïsme*; les époques organiques, par un ensemble de faits auxquels répondent les mots *ordre*, *religion*, *dévouement*, *association*[3]. Le monde touche à une de ces périodes organiques; « de grands changements s'y préparent[4] ». Quels sont ces changements?

Entre les partis qui rêvent le retour pur et simple au passé, et ceux qui défendent ce qu'ils appellent les idées nouvelles, l'école Saint-Simonienne s'avance, offrant une doctrine qui prêche « l'horreur de la lutte, sous quelque nom qu'elle se déguise[5] ». L'*association*, qui met un terme à l'antagonisme, n'a pas encore trouvé sa vraie forme. Elle est demeurée particulière. Les associations particulières ont lutté entre elles: l'antagonisme n'a donc pu prendre fin. Il disparaîtra le jour où l'association sera devenue *universelle*[6].

L'association universelle est le but vers lequel il faut marcher, l'état que l'on peut appeler définitif, non pas en ce sens

1. *Doctrine*, 1re année (p. 334).
2. *Ibid.* (p. 106).
3. *Ibid.* (p. 393).
4. *Ibid.*, 2e année (p. 17)
5. *Ibid.*, 1re année (p. 75).
6. *Ibid.* (p. 171).

que l'humanité, après y être parvenue, cessera désormais de progresser, mais en ce sens qu'elle aura enfin « réalisé la combinaison politique la plus favorable au progrès même [1] ».

L'association deviendra universelle par la transformation des institutions qui, comme la famille, la propriété, l'éducation, la législation sont encore actuellement pénétrées d'antagonisme [2].

Dans les relations entre les sexes, la femme « reste frappée de l'anathème porté contre elle autrefois par le guerrier, et se présente comme devant être soumise à une tutelle éternelle [3] ». Dans les relations sociales en général, le « rapport du maître avec le salarié est la dernière transformation qu'a subie l'esclavage [4] ». La transmission héréditaire de la propriété crée, au profit de quelques-uns, « le privilège de vivre sans rien faire, c'est-à-dire aux dépens d'autrui [5] ». L'éducation, qui se divise en générale ou morale, et spéciale ou professionnelle, est entièrement négligée dans sa première partie, parce qu'on ne sait pas (remarque profonde, et que notre expérience actuelle vérifie strictement) quelle en est la *destination* sociale [6]. L'éducation spéciale ou professionnelle est encombrée d'inutilités et de données arriérées [7]; sans compter qu'elle n'embrasse pas toutes les professions auxquelles elle devrait s'étendre, et qu'il n'y a ni suite, ni enchaînement entre les divers degrés de l'enseignement [8]. La législation, enfin, à peu près bornée à la loi pénale, repose en dernière analyse sur la « force brutale [9] »,

1. *Doctrine*, 1re année (p. 159).
2. *Ibid.* (p. 173).
3. *Ibid.* (p. 174).
4. *Ibid.* (p. 175).
5. *Ibid.* (p. 180).
6. *Ibid.* (p. 252).
7. *Ibid.* (p. 289).
8. *Ibid.* (p. 291).
9. « Le bourreau est le seul professeur de morale breveté par l'autorité ». (*Ibid.*, p. 314).

et, par l'institution du jury, sur l'ignorance et l'incapacité[1]. Tout cela est donc à réformer.

L'école Saint-Simonienne montre à cette date de 1829-1830, avec une précision parfaite, et avec une mesure relative, en quoi doit consister l'ensemble des réformes.

La mesure? on chercherait en vain, dans l'*Exposition de la doctrine*, les opinions bizarres au sujet de la femme, qui devaient plus tard tenir une si grande place dans la préoccupation des Saint-Simoniens. La question n'est ici qu'effleurée. L'égalité des sexes : telle est la seule revendication qu'ils font entendre[2]. — La précision? L'*Exposition* s'étend sur la réforme de la propriété, discutant d'abord le principe, montrant, comme Saint-Simon l'avait déjà fait, que s'il est indispensable qu'il existe une loi réglant la propriété, il ne l'est pas que cette loi ne change jamais ; attestant l'histoire, pour prouver que « la législation » n'a jamais cessé d'intervenir, soit pour déterminer la nature des objets qui pouvaient être appropriés, soit pour en régler l'usage et la transmission[3]; enfin, indiquant nettement la réforme à opérer.

1. *Doctrine*, 1re année (p. 317-318).

2. Voir un document de la même époque, qui a un caractère officiel au premier chef, la *Lettre* que Bazard et Enfantin adressent ensemble au Président de la Chambre des députés, pour protester contre un discours où un député avait accusé les Saint-Simoniens de poursuivre, avec la communauté des biens, celle des femmes.

Les chefs de l'École s'élèvent avec une extrême vigueur contre l'une et l'autre imputation. Pour la femme, ils ne réclament, disent-ils, que la « complète émancipation ». L'épouse doit devenir « l'égale de l'époux », mais sans que soit abolie pour cela « la sainte loi du mariage proclamée par le christianisme ». Au contraire, cette loi, le Saint-Simonisme se flatte de « l'accomplir », au sens mystique du mot. Le christianisme a « tiré les femmes de la servitude », mais il les a « condamnées à la subalternité ». Le Saint-Simonisme les relève de cette condition humiliante. « L'individu social » n'a été jusqu'ici que l'homme : il doit être désormais « l'homme et la femme ». (*Lettre à M. le Président de la Chambre des députés*, 1er oct. 1830).

3. *Doctrine*, 1re année (p. 180-181).

Cette réforme consiste « à transporter à l'État, devenu association des travailleurs, le droit d'héritage aujourd'hui renfermé dans la famille domestique[1] ». Non pas qu'il s'agisse d'établir la communauté des biens. Dans le système de la communauté des biens, « toutes les parts sont égales ». Au contraire, dans le système Saint-Simonien, chacun se trouve « classé selon sa capacité, rétribué suivant ses œuvres », ce qui, disent-ils, indique suffisamment l'inégalité du partage[2]. L'héritage dévolu de la famille à l'État, la naissance ne crée plus de droit à la richesse et à l'oisiveté. Le vrai droit à la richesse, qui devient, dans la conception nouvelle, le droit à la disposition des instruments de travail, a pour fondement « la capacité de les mettre en œuvre[3] ». Et, comme le titre de chaque propriétaire dans cette nouvelle organisation est « direct », c'est-à-dire éminemment personnel, l'obligation du travail s'impose à tous[4].

La réforme de la propriété aura pour complément une réforme des banques. Leur organisation actuelle offre bien « des germes organiques », mais elle est en grande partie défectueuse[5]. Les Saint-Simoniens conçoivent et réclament une banque centrale « représentant le gouvernement dans l'ordre matériel, dépositaire de toutes les richesses, du fonds entier de production, de tous les instruments de travail[6] ». A la banque centrale, se rattacheraient des « banques de second ordre », et à celles-ci, de plus spéciales encore. « Aux banques supérieures convergeraient tous les besoins, d'elles divergeraient tous les efforts[7] ». Elles n'accorderaient de crédit qu'à la condition que l'emploi de l'argent par une industrie déter-

1. *Doctrine*, 1re année (p. 187). — Cf. *Ibid.*, 2e année (p. 7 et 8).
2. *Doctrine*, 1re année (p. 183).
3. *Ibid.* (p. 187).
4. *Ibid.* (p. 188).
5. *Ibid.* (p. 203).
6. *Ibid.* (p. 206).
7. *Ibid.* (p. 207).

minée fût jugé le plus avantageux pour tous. Par qui? Par des « hommes généraux[1] », placés à la tête du corps social, et dont la fonction serait de marquer à chacun la place qu'il doit occuper. Au-dessus d'eux, le « chef » ou « prince » de l'industrie[2].

Ainsi se trouverait réalisée une organisation du travail qui manque à la société moderne. L'ancienne organisation, celle des corporations, avait sans doute ses défauts, ses inconvénients[3]; mais l'état qui a suivi en offre davantage encore, et ce serait un argument médiocre à faire valoir contre l'organisation nouvelle, que de dénoncer sa ressemblance avec l'ancienne. Au surplus, l'ancienne organisation du travail reposait sur le principe de la guerre, la nouvelle serait essentiellement pacifique. Supposez-la réalisée; l'exploitation de l'homme par l'homme est entièrement abolie, et vous avez à la place ce qui doit être le but de l'association universelle : « l'exploitation du globe[4] », ayant pour objet « l'amélioration toujours progressive de la condition morale, physique et intellectuelle du genre humain[5] ».

L'École Saint-Simonienne ne se dissimule pas que, pour rendre ses principes applicables, il faut une transformation absolue des mœurs, des idées, des sentiments; que la réforme du milieu doit précéder celle des institutions. Aussi bien compte-t-elle, pour accomplir la réforme du milieu, sur les deux forces par excellence, l'éducation — surtout dans sa partie générale ou morale — et la législation.

On a vu quels étaient les défauts de l'éducation courante et la

1. *Doctrine*, 1re année (p. 209). — Voir pour les détails, les articles d'Enfantin dans le *Globe*. Les principaux ont été réunis sous ce titre : *Économie politique et Politique* (p. 78-109).
2. *Doctrine*, 1re année (p. 194).
3. *Ibid.* (p. 198).
4. *Ibid.*, 2e année (p. 113).
5. *Ibid.*, 1re année (p. 171).

cause de ces défauts. Cette cause disparaissant, par cela seul que l'on s'élève à une conception générale de la destinée sociale, l'effet disparaîtra à son tour. L'éducation morale, qui, selon les Saint-Simoniens, ne doit pas finir avec l'adolescence, mais durer toute la vie, ne s'adressera plus seulement à la faculté de raisonner, mise par une fausse philosophie au-dessus du sentiment; mais au sentiment lui-même, qui rend l'homme « sociable », l'attache, « le lie » à l'homme[1]. Elle ne devra donc pas, ni ne pourra être donnée par les « savants » seuls. La tâche à remplir est « au-dessus » de la science. Elle exige, avant tout, « la capacité sympathique[2] », et doit être accomplie par des hommes qui possèdent cette capacité à un haut degré. Quant aux moyens pratiques à employer, ils seront nécessairement « analogues » — non pas semblables — à ceux dont l'Église se sert avec tant de succès : le catéchisme, la confession, etc. L'éducation se confond ainsi avec la religion[3].

La législation Saint-Simonienne, au lieu de reposer sur le principe de guerre, repose, à son tour, sur l'esprit de paix. Les peines auront surtout pour but d'être des « corrections salutaires », et des « moyens d'éducation[4] ». Même pour les délits « moraux », ceux qui concernent les questions si discutées de la liberté d'enseignement, de la presse et des cultes, le propagateur d'une « doctrine anti-sociale » serait simplement « soustrait à l'animadversion publique[5] ». Quant à la magistrature nouvelle, outre qu'elle devrait éprouver, avant tout, de « la

1. *Doctrine*, 1re année (p. 268). — Cf. *Ibid.*, 2e année (p. 166-167).

2. *Doctrine*, 1re année (p. 272). — Cf. sur la « hiérarchie enseignante » *Ibid.*, 2e année (p. 136-145).

3. Pour les détails, voir la théorie de l'Enseignement, telle que l'expose Enfantin, dans un esprit conforme à celui des années 1829-1830. Extraits du *Globe*, publiés sous le titre de *Économie politique et Politique* (p. 150-159).

4. *Doctrine*, 1re année (p. 310).

5. *Ibid.* (p. 311).

sympathie » pour le coupable[1], elle devrait revêtir un caractère « industriel ». Entendez par là que, chargée de faire respecter ou de modifier, à l'occasion, le « règlement d'ordre de l'atelier », village, ville ou nation, elle ne devrait comprendre que des hommes « capables d'apprécier si certains faits nuisent à la production, et quels sont ceux qui lui sont avantageux[2] ».

L'établissement de ces moyens d'action nouveaux constitue ce qu'Enfantin appellera la « politique Saint-Simonienne », — en faisant remarquer que les membres de l'humanité nouvelle ne pourront manquer de sourire, quand ils se rappelleront ce qu'on nomme actuellement politique[3], — et ce que l'*Exposition* appelle, de son vrai nom, la « Religion Saint-Simonienne ». Religion, la doctrine l'est à double titre. D'abord, elle ne fait pas acception de partis, elle s'adresse à la fois aux hommes qui regardent vers le passé, et à ceux qui regardent vers l'avenir; sympathisant avec ceux-ci, à cause de leur amour du progrès; avec ceux-là, en raison de leur amour de l'ordre, et de leur sentiment du respect[4]. En outre, elle se propose de « changer profondément, radicalement, le système des sentiments, des idées, des intérêts », d'apporter au monde une « régénération définitive[5] ».

A voir le cas que le Saint-Simonisme fait du catholicisme, dont il ne se lasse pas de louer l'inspiration et de rappeler les titres « à l'amour et à l'admiration[6] »; à constater que les institutions qu'il voudrait voir refleurir sont des institutions ou créées par l'Église, ou pénétrées de son esprit, on peut se

1. *Doctrine*, 1re année (p. 310).
2. *Ibid.* (p. 325). — Cf. *Ibid.*, 2e année (p. 167-171).
3. *Économie politique et Politique* (p. 69, 120-131).
4. Voir une page curieuse à ce sujet dans *Politique industrielle et Système de la Méditerranée* (1832) par Michel Chevalier (p. 19).
5. *Doctrine*, 1re année (p. 212).
6. *Ibid.*, 2e année (p. 72).

demander pourquoi les Saint-Simoniens n'ont pas prêché le retour pur et simple à la foi catholique?

C'est qu'ils reprochent au catholicisme de reposer sur un dogme « incomplet[1] ». Le christianisme néglige « la manière d'être matérielle de l'existence humaine ». Quand il en parle, c'est pour la condamner. « La chair, a dit saint Augustin, c'est le péché. » De là vient que, malgré son « caractère progressif », et bien qu'il soit éminemment approprié aux exigences des périodes organiques, le christianisme n'a jamais pu « s'emparer exclusivement de la direction sociale ». La société militaire a des vices, une infériorité évidente : elle s'est pourtant maintenue en face de l'Église. Il y a plus : « l'élément matériel, exprimé à la fois par la poésie, par la science, par l'industrie, s'est élevé, et peu à peu s'est organisé en dehors de l'Église et de sa loi, jusqu'au moment où, arrivé à un certain degré de puissance, il est devenu la négation du dogme chrétien qui l'avait repoussé, et le point d'appui de toutes les attaques dirigées contre ce dogme[2] ». Le progrès religieux que l'humanité est appelée à faire aujourd'hui consistera donc à « réhabiliter la matière[3] ».

La réhabilitation de la matière, qui devait par la suite prendre un si singulier caractère, et donner lieu à de si fâcheuses conséquences dans l'école finissante, n'a été, au début, qu'une vue très haute, mettant l'*unité* là où le christianisme a introduit la *dualité*; montrant à l'homme que « toutes les parties de son existence, comme celles de l'existence universelle, sont harmoniques »; qu'en se développant matériellement, il accomplit une œuvre religieuse, tout comme en se développant spirituellement[4]; et l'invitant à étendre « le

1. *Doctrine*, 2e année (p. 69).
2. *Ibid.* (p. 80).
3. *Ibid.* (p. 81).
4. *Ibid.* (p. 92).

champ de son amour et de son intelligence[1] ». Conséquents avec eux-mêmes, les Saint-Simoniens se flattent d'en finir avec tout reste de manichéisme. « Le mal, comme existence positive, ne saurait plus désormais se concevoir[2] ». Désormais, « dans la conception religieuse, dans l'institution sociale », il faut « recomposer l'unité », ou plutôt, « comprendre, saisir dans son ensemble, cette unité qu'il [l'homme] n'a aimée, qu'il n'a connue, qu'il n'a pratiquée encore que partiellement, successivement[3] ».

L' « unité », voilà bien l'idée dernière qui fascine les Saint-Simoniens. C'est elle qu'ils veulent introduire partout. Unité entre l'homme et la femme, formant le couple social. Unité dans la doctrine et dans l'action[4] : ils l'admirent au moyen âge, et ils prophétisent que le monde moderne y retourne[5]. Unité dans la nature humaine : plus de divorce entre la chair et l'esprit. Unité dans le principe des choses : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est[6] ». Ils repoussent, cependant, l'accusation de panthéisme, avec une vigueur extrême. Tous les systèmes panthéistes sont inférieurs, disent-ils, au catholicisme[7] ; tandis qu'ils prétendent, eux, dépasser le catholicisme. Et ils le dépassent par une révélation nouvelle, qui vient se superposer à l'ancienne. « Moïse, Jésus, Saint-Simon, ce sont trois lois vivantes... », dit Enfantin[8]. « Écoutez, écoutez, dira un autre disciple : la parole de Saint-Simon, c'est celle de Dieu lui-

1. *Doctrine*, 2e année (p. 93).
2. *Ibid.* (p. 93).
3. *Ibid.* (p. 87).
4. *Ibid.*, 1re année (p. 315).
5. « Le monde entier s'avance vers l'unité de doctrine et d'activité ». *Ibid.* (p. 160).
6. *Ibid.*, 2e année (p. 88).
7. *Ibid.*(p. 89).
8. *Enseignements faits par le Père suprême*, dans le *Recueil* intitulé *Religion Saint-Simonienne* (p. 121).

même[1] ». Le maître, celui qui « aime le plus Dieu et l'Humanité », celui qui est « la loi vivante », n'avance dans la voie du progrès qu'en y faisant avancer avec lui tous les hommes. Il est le symbole même de l'unité[2].

Ce souci de l'unité devait conduire les Saint-Simoniens à réprouver la distinction établie par le christianisme entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. C'est encore là un « dualisme » qui n'a rien de « primitif et d'invariable[3] », et que ne présente pas fondamentalement l'existence de l'homme. La religion, telle qu'ils la conçoivent doit, nous l'avons vu, pénétrer l'ordre social et politique, et « *le dominer tout entier* ». Mais qu'est-ce là, sinon la pure doctrine de Rousseau, que les Saint-Simoniens reproduisent sans le savoir? Avec l'auteur du *Contrat social*, ils veulent « réunir les deux têtes de l'aigle ».

Les adversaires du Saint-Simonisme ont été surtout frappés, en le jugeant, soit des excentricités finales sur la réhabilitation de la chair, soit des théories relatives à la propriété. Tel d'entre eux, cherchant une formule décisive, représente les Saint-Simoniens comme des communistes qui auraient modifié le communisme « en ce qui concerne la répartition des capitaux et celle des produits[4] ». Mais un communisme ainsi modifié n'est plus le communisme. Sans compter que les Saint-Simoniens développent, avec assez d'insistance[5] pour qu'on ne les accuse pas d'équivoquer à cet égard, l'idée « de l'inégalité naturelle » des hommes.

Les socialistes, d'autre part, signalent de préférence, comme les vrais titres des Saint-Simoniens, leurs vues sur l'abolition

1. Transon, *Discours aux élèves de l'École polytechnique* (p. 43).
2. *Doctrine*, 2e année (p. 171-172).
3. *Ibid.* (p. 25).
4. Sudre, *Histoire du Communisme* (p. 345-346).
5. *Lettre à M. le Président de la Chambre des députés* (p. ?).

de l'héritage, l'émancipation de la femme, la démocratisation du crédit[1], etc. Sans doute, l'action du Saint-Simonisme est sensible dans la fortune que ces diverses théories ont faite par la suite[2]. Mais là n'est pas leur part d'influence la plus considérable sur le mouvement des idées du siècle. S'il fallait la chercher dans une théorie particulière, on la trouverait plutôt, croyons-nous, dans leur critique de l'idée du droit, et dans leur apologie du principe d'autorité.

La critique de l'idée du droit, qui va tenir une si grande place dans les formes ultérieures de la réaction contre l'individualisme, est ramassée par les Saint-Simoniens en une formule très précise. « Aucun code de morale — il nous répugne, ajoutent-ils entre parenthèses, de nommer ainsi les conceptions mystiques de l'égoïsme aux époques critiques — aucun code de morale n'a considéré l'individu comme centre, c'est-à-dire n'a prêché l'égoïsme; toutes les institutions des époques organiques sont faites au contraire pour ramener le citoyen à la circonférence..., elles ont eu constamment pour but de lui rappeler ses devoirs en l'excitant à les remplir, en lui faisant craindre d'y manquer[3] ». Ces *conceptions mystiques de l'égoïsme*, c'est la théorie du droit de Rousseau et de Kant, c'est la volonté libre et raisonnable.

Les Saint-Simoniens l'écartent dédaigneusement, et, avec elle, le principe de l'autonomie. « Tristes divinités de la doctrine de l'individualisme, deux êtres de raison, la *conscience* et

1. Benoit Malon, *Socialisme intégral* (t. I, p. 143).

2. La distinction des *classes*, marquée déjà chez Saint-Simon, l'est davantage encore dans l'école, qui a, de ce chef, une responsabilité. Enfantin dira, avant le socialisme révolutionnaire : « Le bourgeois est un homme qui, ne faisant rien, a peur de ceux qui font.... ». *Économie politique et Politique* (p. 73). — Cf. *Ibid.* (p. 98). — Un autre, Transon, dira : « Peu importe que l'oisiveté ne s'appelle plus marquis, comte, baron, gentilhomme, s'il faut la saluer encore des noms de rentier, capitaliste, propriétaire, bourgeois ». *Discours aux élèves de l'École polytechnique* (p. 46.)

3. *Doctrine*, 1re année (p. 303).

l'*opinion publique*, reçurent bientôt les hommages que l'humanité refusait à l'Église... [1] ». Et toujours avec cette admiration des institutions et des pratiques de l'Église, dont nous avons déjà relevé plus d'un témoignage, ils exaltent le système de « récompenses » pour les bonnes actions qui fonctionne dans l'Église, la *canonisation*, les *indulgences* même, et ils « prennent en pitié » la société « qui ne craint pas de célébrer la destruction de ces grands moyens d'ordre, sans songer à les remplacer pour l'avenir [2] ». Ils comprennent que « les fortes intelligences » de nos jours jettent sur cette société un regard de mépris ou de désespoir; et que « de Maistre rappelle le passé de tous ses vœux, de tous ses efforts [3] ». Cette tentative pour objectiver de nouveau le principe moral a porté ses fruits : elle a puissamment contribué à rejeter les intelligences hors des voies ouvertes par la philosophie de Kant, et à leur faire sacrifier, avec l'autonomie morale, la liberté politique.

Les Saint-Simoniens, pour leur compte personnel, n'ont pas hésité à préconiser la soumission aussi complète que possible au pouvoir, et l'extension de ses attributions. Ils en parlent avec emphase. Ils ont, disent-ils volontiers, « pour seul but » d'organiser un pouvoir qui soit « *aimé*, *chéri*, *vénéré* [4] ». A ce pouvoir aimé, chéri, vénéré, ils confient l'action la plus étendue. Le système politique doit « embrasser l'ordre social tout entier... le règlement des relations des hommes entre eux, depuis les plus générales jusqu'aux plus particulières ». L'action du pouvoir « doit s'étendre à tout, être toujours présente [5] ». Ils attendent, en effet, du gouvernement, outre la répartition des instruments de travail et celle du crédit, outre

1. *Doctrine*, 1re année (p. 306).
2. *Ibid.* (p. 308).
3. *Ibid.* (p. 308).
4. *Ibid.* (p. 311).
5. *Ibid.*, 2e année (p. 108).

une action administrative énergique, et ce que l'un d'eux appelle « une centralisation serrée[1] », une direction de tous les moments, portant sur tous les modes d'activité, depuis la production matérielle où « le génie » des « princes » de l'industrie se donne carrière, jusqu'à la croyance. La Révolution n'a-t-elle pas commis un crime, en laissant « profaner l'autel par la *scandaleuse concurrence des cultes*[2] » ?

C'est à de Maistre, à Ballanche, à Lamennais — on verra souvent reparaître ces noms — que les Saint-Simoniens empruntent les éléments de leur critique du temps présent[3], et c'est Saint-Simon lui-même qui a ouvert à ses disciples les vues d'avenir. Ils le répètent fidèlement sur presque tous les points. Mais s'il en est un qu'ils soulignent de préférence, comme le point essentiel, c'est la « découverte » des lois générales de l'histoire, de la loi « du développement progressif de l'humanité ». Ils disent, en propres termes, que cette idée est demeurée « stérile[4] » chez les penseurs du XVIIIe siècle, tandis que leur maître l'a fécondée en indiquant la direction, le sens du progrès, et aussi les moyens de le poursuivre et de l'accroître. A leur tour, les disciples ont travaillé à faire de cette idée du progrès l'idole du siècle.

1. « Il faut donc de la centralisation, j'ajouterai même qu'aujourd'hui, il serait fort difficile d'administrer la France sans une *centralisation serrée* ». MICHEL CHEVALIER, *Politique industrielle et Système de la Méditerranée* (p. 85).

2. *Doctrine*, 1re année (p. 105).

3. Voir les *Lettres sur la Religion et la Politique*, d'Eugène Rodrigues, où le génie de Joseph de Maistre est célébré, et où la lecture de ses œuvres est vivement recommandée (p. 33, 39, 41, 55, 63). — Cf. *Enseignements du Père supérieur*, Troisième Enseignement, dans le *Recueil* déjà cité (p. 116). « Nous avons trouvé dans de Maistre et dans les Pères de l'Église *à peu près tout ce que nous avons enseigné et même pratiqué sur l'autorité et la liberté* ».

4. *Doctrine*, 1re année (p. 106 et suiv.; p. 111, note 1).

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RELIGION DU PROGRÈS ET LA RELIGION DE L'HUMANITÉ

L'influence de Saint-Simon ne s'est pas exercée seulement sur ses disciples directs. D'autres en ont été touchés, qui, pour des raisons diverses, ont, à un moment donné, rompu avec l'École, et pensé pour eux-mêmes. Ils ne se sont cependant pas à ce point émancipés, qu'on ne retrouve chez eux la marque du maître. Buchez tire du Saint-Simonisme la religion du Progrès; Pierre Leroux en tire la religion de l'Humanité.

I

Buchez[1] n'a pas connu Saint-Simon, mais il a été lié avec Bazard, puis avec Enfantin. Il a collaboré au *Producteur*, et s'est séparé de l'École quand elle est devenue une Église. Il s'en est séparé parce qu'il n'éprouvait pas le besoin d'une croyance nouvelle. Le catholicisme lui suffisait. Catholique, Buchez a toujours prétendu l'être, bien qu'il se soit tenu, selon les expressions d'un de ses amis qui a raconté sa vie, « en

1. *Introduction à la Science de l'Histoire* (1833). — *Histoire parlementaire de la Révolution française* (1833-1838). — *Traité de Politique et de Science sociale* (1866). — Voir, pour les autres écrits de Buchez, la Notice complète de M. Ott en tête du *Traité de Politique et de Science sociale*.

dehors de l'Église officielle[1] ». L'œuvre de la Convention apparaît, en effet, à Buchez comme le type achevé de la politique chrétienne. Les principes dont cette assemblée s'est inspirée lui paraissent répondre à la pure doctrine évangélique : c'est assez dire que son catholicisme est de sorte très particulière.

Buchez a possédé de bonne heure ses idées, qui sont en fort petit nombre, et qui n'ont pas subi, au cours de sa carrière, de modifications appréciables. La forme même dont il les revêt est d'une implacable monotonie. Il a abusé du droit de dire très souvent les mêmes choses dans les mêmes termes. Force serait de faire comme lui, si l'on étudiait ses ouvrages dans leur succession historique. Mais rien ne nous y oblige, puisqu'ils ne portent pas la trace d'une évolution, et que nous avons simplement à nous demander quelle a été la part de Buchez dans la critique de l'individualisme.

Buchez et Roux, a-t-on pu dire, sont surtout célèbres par la réhabilitation qu'ils ont présentée des grands crimes historiques[2]. Non seulement Richelieu et Catherine de Médicis trouvent chez eux une absolution complète, mais Robespierre est le véritable héros de l'*Histoire parlementaire de la Révolution française*. L'apologie de la Convention, le procès de la Constituante forment le fond des fameuses *Préfaces*, où toutes les questions de morale politique sont traitées, où les actes racontés dans le volume sont l'objet d'une discussion et d'une appréciation fondée sur les partis-pris des auteurs. La Convention a voulu « réaliser socialement le principe chrétien », —

1. Ott, *Notice sur Buchez* (*Traité de Politique et de Science sociale*, t. I, p. xxxiii).

L'école de Buchez ne s'est pas, elle, tenue en dehors. Le collaborateur pour l'*Histoire parlementaire de la Révolution*, Roux-Lavergne, et plusieurs disciples (Requédat, Piel, Besson) sont entrés dans l'Église.

Les livres de M. Ott qui ont été récemment encore réimprimés (1893), font autorité dans les Associations et les Congrès catholiques.

2. Voir *Critique philosophique*, 1re année (t. II, p. 355).

lisez catholique[1] — et « transformer en fait le dogme de la fraternité universelle[2] ». La Constituante, au contraire, a fait « œuvre protestante[3] », lisez individualiste. Elle a conçu le peuple « comme une fédération de souverains traitant entre eux », le pays « comme une fédération de localités souveraines chacune dans son propre sein[4] ». Elle a manqué à sa tâche, qui eût été « de poser un principe socialisateur[5] ».

Aussi bien, la méthode appliquée par la Constituante était-elle défectueuse : les faits, l'expérience, tels en étaient les éléments[6]. La Convention, au contraire, procède hardiment a priori. Les Jacobins posent d'abord l'existence de Dieu, proclamant ainsi « une vérité qui doit leur faire apercevoir toutes les autres[7] ». En effet, l'existence de Dieu établie comme « base sociale », la société cesse d'être — Buchez parle là un bien mauvais langage — « un instrument compris entre les besoins individuels et la satisfaction de ces besoins », ou encore « un pur mécanisme calculé pour l'exercice des droits naturels[8] ». On est alors en possession de la « vraie doctrine », celle d'où l'on peut déduire « un but d'activité pour les nations et pour les individus[9] ».

Notez cette expression, *le but d'activité commun*. Elle joue déjà un grand rôle dans les *Préfaces*; elle en joue un plus grand encore dans l'*Introduction à la Science de l'Histoire* et dans le

1. En vertu de ce principe une fois posé que le catholicisme seul offre le complet de l'intelligence chrétienne. *Histoire parlementaire* (t. XI, *Préface*, p. xij).
2. *Ibid.* (t. XI. *Préface*, p. viij).
3. *Ibid.* (t. XV, *Préface*). — Cf. t. XXVI. *Préface*, p. xij.
4. *Ibid.* (t. II, *Préface*, p. iij).
5. *Ibid.* (t. III, *Préface*, p. iij).
6. « Si les circonstances extérieures se fussent autrement présentées, la Constitution, bien que produite par les mêmes hommes, dans le même siècle, sous l'influence de la même éducation, *eût suivi cette différence* ». *Ibid.* (t. XII, *Préface*, p. viij).
7. *Ibid.* (t. XXVI, *Préface*, p. xiij).
8. *Ibid.* (t. XXVI, *Préface*, p. xiij).
9. *Ibid.* (t. VI, *Préface*, p. I).

Traité de Politique. Elle est vraiment la formule favorite de l'école. Tout en dérive, et tout s'y rapporte. L'humanité, les nations, les individus ont une *fonction* à remplir. Les individus déduisent la leur de celle de la nation, chaque nation déduit la sienne de celle de l'humanité, l'humanité déduit la sienne de l'idée du progrès[1]. Voilà le cercle d'idées étroit où Buchez s'enferme. Mais est-ce bien un cercle? Buchez va-t-il réellement d'une idée à une autre, ou ne se borne-t-il pas plutôt à superposer des identités? On peut le croire, à lire une formule comme celle-ci : « But d'activité, devoir, progrès sont identiques au fond, c'est une même idée sous trois mots différents[2] ».

Reprenons pourtant chacun de ces mots, afin d'en déterminer plus exactement la portée. Le progrès, c'est l'affranchissement complet et intégral de l'espèce humaine par la loi morale[3]. L'idée du devoir est un « corollaire de cette conception du progrès[4] ». L'essence du devoir est « le dévouement, le sacrifice, le don de soi[5] ». L'individu se donne à la nation, la nation à l'humanité. Le « but commun » de l'humanité, de la nation, leur « fonction » se dégage de l'étude de l'histoire. L'histoire, interrogée, désigne ce qui a déterminé « la conservation de l'état social parmi les hommes[6] ». L'homme soutient quatre séries de rapports : rapports avec Dieu, avec ses semblables, avec lui-même, avec le reste de l'univers. S'il existe une formule qui « non seulement contienne la règle de ses actes, mais encore prescrive un certain perfectionnement à opérer dans ces quatre ordres de relations, il est certain que cette formule con-

1. *Histoire parlementaire* (t. XI, *Préface*, p. IX).
2. *Ibid.* (t. VI, *Préface*, p. X).
3. *Traité de Politique* (t. II, p. 485). — Cf. *Histoire parlementaire* (t. XL, *Préface*, p. X).
4. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 174).
5. *Histoire parlementaire* (t. XL, *Préface*, p. VI).
6. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 50).

stitue le but d'activité commun tout entier ». Cette formule, c'est la loi morale elle-même, telle que la révélation nous la fait connaître[1].

La théorie du but commun, avons-nous dit, commande tout le système. Puisque l'individu ne vaut que par la fonction qu'il remplit[2], la souveraineté bien comprise ne sera pas celle de la majorité des individus, mais la « souveraineté du but qui a fait un peuple[3] ». On s'explique, à présent, que Buchez ait considéré comme des héros du bien tous ceux qui, même en faisant le mal, se sont donné pour objet l'avantage présent ou à venir de la nation à laquelle ils appartenaient.

Envers ce souverain, les particuliers ont d'abord des devoirs, ils n'ont qu'ensuite des droits. Buchez a insisté sur les rapports du droit avec le devoir. Le devoir « ressort immédiatement de l'acceptation du but ». Le droit n'est que « le moyen du devoir[4] ». Puisque le devoir prime le droit, le pouvoir, au lieu d'être prééminence sur les autres, sera essentiellement sacrifice, dévouement. Ce sont les idées Saint-Simoniennes qui reparaissent ici. On ne s'élèvera dans la hiérarchie sociale que par le don de soi. « Le premier en dignité sociale sera celui qui aura voulu être le dernier en jouissances matérielles. » La Révolution française sera terminée le jour « où la pauvreté volontaire sera en haut, et la richesse en bas[5] ».

Dans la société modèle que Buchez nous annonce et nous dépeint, quelle sera la part de la liberté? A première vue, il semble que cette part doive être petite. Encore, tout un côté

1. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 337-342).

2. « L'homme, considéré individuellement, n'a lui-même de valeur que par le but qui l'anime. L'individu supposé sans but, n'a guère, au-dessus de la bête que la possibilité d'en acquérir un ». *Traité de Politique* (t. I, p. 61).

3. *Histoire parlementaire* (t. IV, *Préface*, p. IV-V).

4. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 236-237, 285). — Cf. *Traité de Politique* (t. I, p. 365 et suiv.).

5. *Histoire parlementaire* (t. XXIII, *Préface*, p. XV).

des doctrines de Buchez, le côté économique, n'a-t-il pas été abordé jusqu'ici.

Adversaire de l'individualisme philosophique et politique, Buchez critique avec la même vigueur le principe de la concurrence. L'*Introduction à la Science de l'Histoire* s'ouvre par un développement sur les tendances de l'époque, où retentit la plainte commune à toutes les écoles que nous venons d'étudier. Nulle harmonie, partout des « égoïsmes jaloux les uns des autres[1] ». Pas d'égalité réelle : l'hérédité règne en maîtresse dans tous les domaines[2]. Une concurrence effrénée entraîne la baisse de la main d'œuvre et la misère des ouvriers[3]. Le régime du travail laisse voir « des plaies profondes et hideuses[4] ».

Buchez fait mieux que de jeter l'anathème à l'individualisme des économistes : il le réfute. Le meilleur des arguments que le système eût mis en avant, l'intérêt de la civilisation, il le rétorque contre le système. La civilisation périrait, ont dit les premiers économistes et répété depuis lors leurs successeurs, si l'individualisme ne l'avait pas tirée du néant, puis fait progresser. A quoi Buchez répond : si l'individualisme régnait quelque part à l'état absolu, la société « serait immobile », car le principe sur lequel elle reposerait — entendez l'égoïsme — « n'a point changé d'un iota depuis le commencement du monde ». Le progrès se fait, ne l'oublions pas, « par les masses, humanité, nation, non par les individus[5] ».

Le penseur qui se représente sous de pareils traits le monde

1. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 5).
2. *Ibid.* (t. I, p. 9).
3. *Ibid.* (t. I, p. 13).
4. *Ibid.* (t. I, p. 22). — Cf. p. 25. « Dans ce siècle, si fier de lui-même, *la seule faim* est la loi souveraine de la conduite morale, rationnelle et industrielle de l'immense majorité. »
5. *Traité de Politique* (t. I, p. 360-361).

créé par l'individualisme, tendra nécessairement à exalter le droit de l'État. Buchez n'y manque pas, et le consacre sous ces deux formes : droit de la société en général, droit des gouvernements à intervenir dans les affaires des citoyens.

Du moment qu'un but commun existe, quelqu'un doit « prévoir par quel point il faut passer pour arriver au résultat », et arranger, classer « les différents mouvements, dans l'ordre exigé par la fin même qu'il s'agit d'atteindre[1] ». Telle est la tâche du gouvernement. En matière économique, « une prévoyance collective », qui ne peut être que la sienne, doit intervenir[2]. Quand il agit « comme pouvoir politique », l'État n'a d'autre borne à sa puissance que le sentiment de son devoir[3].

Au surplus, l'opposition entre l'individu et l'État paraît à Buchez difficilement recevable. L'individu existe-t-il hors de la société, et ne lui doit-il pas tout? La société, de son côté, et l'État, qui est « la société constituée », ont-ils « rien de plus précieux » que leurs membres[4]? L'individu, l'État ne sont-ils pas « deux existences également indispensables l'une à l'autre, et qui sont, l'une à l'autre, leur plus grand bien[5] »? Dieu ne les a-t-il pas créés « l'un pour l'autre[6] »?

Je sais bien qu'au point de vue pratique, Buchez reconnaît l'existence de cet antagonisme, et avoue que l'État a souvent abusé de son droit[7]. Je sais aussi que dans le *Traité de Politique*, écrit, il ne faut pas l'oublier, sous le second Empire, Buchez est moins à son aise pour plaider la cause de l'État.

1. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 47).
2. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 493). — Cf. *Traité* (t. II, p. 98 et suiv.). — Il s'en prend ici, dit-il lui-même, « à Proudhon et aux écrivains qui se sont inspirés de lui ».
3. « C'est le devoir qui protège les individus contre les abus du droit gouvernemental ou social lui-même ». *Traité de Politique* (t. I, p. 71). — Cf. *Ibid.* (p. 373).
4. *Ibid.* (t. I, p. 233).
5. *Ibid.* (t. I, p. 234).
6. *Ibid.* (t. I, p. 237).
7. *Ibid.* (t. I, p. 238)

Il se préoccupe alors de « sauvegarder l'initiative individuelle[1] ». Il attache une importance méritée aux « libertés publiques[2] », et à la forme du gouvernement, qui les garantit ou les compromet[3]. Il pose lui-même, en termes suffisamment libéraux, ce qu'il appelle « la vraie doctrine sur les limites de la liberté[4] ». Mais même alors, même dans un cas, où, visiblement, il subit l'influence des circonstances, il ne perd pas de vue sa donnée initiale.

Ce n'est pas pour le compte de l'individu qu'il travaille à lui ménager des libertés. L'État « a intérêt » à ce que la liberté règne. Voyez les pays d'où elle est absente : ils sont les plus arriérés, les plus misérables[5]. Voyez de puissants empires, comme l'empire romain, l'empire ottoman périr « par défaut de liberté ». — « Concluons-donc, ajoute Buchez, que si la liberté est ce qu'il y a de plus précieux pour l'individu, elle est aussi ce qu'il y a de meilleur pour la société[6] ». Et comment ne pas conclure ainsi, lorsqu'on définit, en dernière analyse, le gouvernement « une institution de progression[7] », et lorsqu'on lui confie la charge de porter la société, par son action sur elle, vers l'accomplissement du « but commun d'activité » ?

1. *Traité de Politique* (t. I, p. 239-240).
2. *Ibid.* (t. II, p. 414 et suiv.).
3. *Ibid.* (t. II, p. 217).
4. *Ibid.* (t. I, p. 273 et suiv.).

De même, lui qui a persisté à défendre « les aspirations socialistes de 1848 », qui y reconnait l'équivalent « des mille tentatives proposées et essayées dans les siècles antérieurs par la charité chrétienne ». (*Ibid.*, t. II, p. 494), il se prononcera cependant, et avec force, contre le Droit au Travail, contre l'État « roi et souverain de l'industrie », contre les « tyrannies » qui résulteraient de ce système (*Ibid.*, t. I, p. 297 et suiv.).

Il ne faut pas oublier, pour expliquer ces passages et d'autres analogues, que Buchez a été l'un des initiateurs du mouvement en faveur des associations ouvrières.

5. *Traité de Politique* (t. I, p. 240).
6. *Ibid.* (t. I, p. 241).
7. *Ibid.* (t. II, p. 107).

Il ne faudrait pas, on le voit, faire honneur à Buchez d'un système fortement pensé. La rigueur est plus apparente chez lui que réelle, et les formes logiques recouvrent parfois, sans la dissimuler, l'inconsistance d'une pensée faible. Il n'en demeure pas moins, surtout par la portion de ses idées qui lui est commune avec son milieu et son temps, l'un des agents les plus considérables de la réaction contre l'individualisme.

L'individualisme, il ne l'attaque pas seulement, comme nous l'avons déjà montré, dans ses conséquences : il le frappe dans son principe. Avec les théocrates, souvent dans le même langage[1], il repousse l'idée que l'homme se suffise à lui-même, qu'il soit capable de créer un monde, le monde politique et social. L'homme ne crée rien, l'homme est incapable de rien créer. Il est « incomplet, relatif[2] »; c'est un « malheureux eunuque[3] ». Il tient tout ce qu'il est de Dieu d'abord, de la société ensuite[4].

Quoiqu'il se rapproche, par bien des traits, du socialisme de son temps, Buchez s'en sépare sur un point de grande conséquence. Le socialisme vise une répartition plus juste des biens du monde; le socialisme se fait du bonheur humain une idée surtout matérielle. La morale et la politique de Buchez, au contraire, sont ascétiques. On l'a vu déjà par sa théorie du pouvoir, identifié avec le sacrifice et le dévouement, et par sa glorification de la pauvreté volontaire. Mais Buchez a fait davantage. Il a pris directement à partie le principe du Babouvisme[5].

1. Michelet assure que c'est le baron d'Eckstein, l'un des écrivains de l'école théocratique, qui a fourni le canevas des fameuses *Préfaces* de Buchez.

Voir les jugements de Buchez sur Ballanche (*Hist. parl.*, t. VIII, *Préface*, p. xiij), sur de Maistre et Saint-Martin (*Ibid.*, t. XXIX, *Préface*, p. xiv).

2. *Histoire parlementaire* (t. XI, *Préface*, p. vi).

3. *Ibid.* (t. XVI, *Préface*, p. viij).

4. *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 163).

5. *Histoire parlementaire* (t. XXXII, *Préface*, p. vii).

C'est, de tous les traits de sa doctrine, le plus original peut-être, le plus logique en tous cas. C'est aussi celui qui fait le mieux ressortir l'illogisme des systèmes où l'individu est réputé ne compter pour rien, et où l'ordre social tout entier est condamné, pourquoi? parce qu'il ne ménage pas de suffisantes satisfactions à ce « néant » qu'est l'individu.

II

S'il y a, parmi les écrivains de ce temps et de ce groupe, un homme dont il soit malaisé, et pourtant nécessaire, de déterminer les idées sur la question qui nous occupe, c'est bien Pierre Leroux.

Il nous est nécessaire de savoir ce qu'il pense, parce qu'il se trouve être le plus notable interprète de quelques idées essentielles. Mais cela est difficile, parce que, nulle part dans son œuvre mêlée et trouble, il n'a indiqué avec précision son symbole. Essayons toutefois de le dégager, en laissant de côté les bizarreries qui ont tant choqué les contemporains, et qui les ont empêchés d'accorder à cette pensée l'attention qu'elle mérite.

Pierre Leroux est allé de la méditation ou, si l'on aime mieux, de la rêverie philosophique et religieuse aux idées sociales et politiques[1]. Ses premiers ouvrages, à d'autres égards les plus importants, ne touchent aux questions de cet ordre que par leurs principes les plus généraux. De là, en partie, le caractère abstrait et théorique de ses vues. En partie seulement, car le tour d'esprit de l'homme y contribue. Plus que

1. *De l'Humanité* (1840). — *Réfutation de l'Éclectisme* (1841). — *Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (1841). — *De l'Égalité* (1848). — *Du Christianisme et de ses Origines démocratiques* (1848). — *Projet d'une Constitution démocratique et sociale* (1848), etc.

personne, en un temps où chacun créait par l'imagination le monde de son choix, Pierre Leroux a cédé aux impulsions d'une sensibilité ardente et généreuse. *L'Égalité*, *l'Humanité* peuvent être considérées comme son utopie, à lui. Mais, avant d'aborder l'étude de sa doctrine, examinons la critique qu'il a faite de l'individualisme.

Pierre Leroux, parlant d'abord en philosophe, reproche à Descartes d'avoir rompu toute communication avec le passé, de s'être posé en « penseur solitaire[1] ». Il reproche, de même, aux successeurs de Descartes, à Locke, à Spinoza, à Malebranche, à Berkeley, d'avoir accepté cette donnée, et pris pour objet de leurs réflexions l'homme abstrait, conçu par Descartes[2]. Il reproche à Cousin et à son école d'avoir pris pour point de départ « le moi chimérique des psychologues[3] ». Il reproche enfin à la philosophie du XVIIIe siècle d'avoir fondé « sur la seule raison[4] », et sur la raison individuelle, la conception générale de l'univers.

L'homme individuel lui paraît être attaché à l'humanité « par un lien nécessaire ». Non seulement, en vertu de l'innéité, l'individu est « l'expression de l'humanité de son temps », mais « les esprits forment une chaîne indéfinie, dont chaque génération et chaque homme en particulier n'est qu'un anneau[5] ». Avec Giordano Bruno, Pierre Leroux va jusqu'à dire : « Quand je vois un homme, c'est l'humanité que je vois[6] ». Telle est l'expression métaphysique de sa pensée. En voici maintenant la conséquence sociologique. De la société à l'individu, il se fait une pénétration continue. L'individu, devant à la société le

1. *De l'Humanité* (Paris, Perrotin, 1840) (t. I, p. 123-124).
2. *Réfutation de l'Éclectisme* (Paris, Gosselin, 1841) (p. 3).
3. *De l'Humanité*, Introd. (t. I, p. 103).
4. *Du Christianisme* (p. 8).
5 *Réfutation de l'Éclectisme* (p. 4).
6. *De l'Humanité* (t. I, p. 248)

meilleur de lui-même, est impérieusement obligé de vivre pour l'humanité[1]. Rousseau, qui commence par considérer l'homme comme « une force séparée[2] », se voit contraint, pour expliquer la possibilité du contrat social, de réclamer à chacune de ces forces son abdication, ou, ce qui revient au même, de réclamer à la minorité son abdication devant la majorité. Les économistes, qui prêchent la libre concurrence, prêchent en réalité la guerre de chacun contre tous, de tous contre chacun. Pour eux aussi, l'homme est « l'ennemi de l'homme[3] ».

La parenté de l'homme avec l'humanité une fois reconnue, tout change d'aspect[4]. Il n'y a plus de place dans la société pour l'âpre poursuite de l'intérêt personnel. Si je veux m'aimer, il faut que je m'aime dans les autres. « Ma vie est en eux », sans eux, ma vie « n'est rien ». Ou « je ne sais pas m'aimer », ou si je sais m'aimer, j'aime les autres en moi. Ainsi « l'égoïsme tourne à sa propre défaite, il se détruit par lui-même[5] ».

Le principe individualiste conduit, au point de vue économique, à la glorification du capital, à la haine de la pauvreté, et de là, tout droit, au Malthusianisme. Dès que l'on considère, au lieu de l'individu, « l'espèce », la loi redevient « croissez et multipliez[6] ». En politique, l'individualisme conclut au despotisme, témoin le *Contrat social*. La doctrine de l'Humanité met l'égalité partout, et l'égalité de tous fonde le droit de chacun, droit absolu, inaliénable, qui protège les minorités contre les majorités[7].

1. *De l'Égalité*, 2e partie (chap. IV).
2. *De l'Humanité*, t. I, p. 131-132).
3. *De l'Égalité* (p. 18). — Voir également *Malthus et les Économistes* (p. 136).
4. L'humanité est aussi inséparable de l'individu, que l'image du miroir qui la reflète. *De l'Égalité* (p. 99).
5. *De l'Humanité* (t. I, p. 193).
6. *Malthus et les Économistes* (p. 189).
7. *De l'Égalité* (p. 63). Pierre Leroux, au contraire de la plupart des adversaires de l'individualisme, n'a garde d'écarter l'idée de droit. Cf. *Ibid.* (p. 29, 52, 59, 63, 66)

Le rapport de l'homme à l'humanité, rétabli dans sa vérité, modifie profondément les trois ordres principaux de relations sociales, la famille, la patrie, la propriété. Pierre Leroux prétend les défendre toutes trois contre les sectes qui les nient, mais il en réclame la transformation, l'élargissement[1]. Qu'elles cessent d'être des castes. Que l'individu dans la propriété, dans la patrie, dans la famille, se sente « en communion avec tout l'univers[2] ». Le christianisme a proclamé la loi de charité, mais il est un principe supérieur à la charité : la solidarité. De même, il est une religion supérieure au Christianisme, la religion de l'Humanité[3]. — La solidarité est supérieure à la charité, en « ce qu'elle l'explique ». Le prochain qu'il me faut aimer, c'est encore moi-même[4]. La religion de l'Humanité est supérieure au Christianisme, parce qu'elle sanctifie à la fois l'amour de soi et l'amour d'autrui, démontrant ainsi l'harmonie de ces deux tendances également naturelles[5]. Pierre Leroux tire de l'idée de solidarité des conséquences sur la vie future, sur l'être de Dieu, qu'il n'est pas de notre sujet de poursuivre. Il nous suffit d'avoir marqué le rôle social qu'il assigne à l'idée de solidarité, et comment les conclusions de l'*Humanité* rejoignent, en les élargissant, celles de l'*Égalité*.

Pierre Leroux ne s'est pas constamment tenu sur les hauteurs où l'emportent ces deux livres : il a traité de plus près le problème social et le problème politique.

Benoit Malon qualifie Pierre Leroux de socialiste « peu suggestif[6] ». Le mot est assez juste. S'il a largement contribué

1. *De l'Humanité* (t. I, p. 189).
2. *Ibid.* (t. I, p. 190).
3. *Ibid.* (t. I, p. 197).
4. *Ibid.* (t. I, p. 191).
5. « Le christianisme n'a pas saisi assez fortement cette concaténation ». *Ibid.* (t. I, p. 200).
6. Benoit Malon, *Socialisme intégral*, 1re partie (p. 145).

à propager le sentiment de la pitié sociale[1], et s'il a introduit en France le mot même de *socialisme*[2], Pierre Leroux n'a pas apporté à cette doctrine une contribution bien ample, ni bien originale. Comme les Saint-Simoniens, il critique sévèrement l'économie politique de l'école anglaise[3]. Il s'élève avec violence contre « la féodalité financière et industrielle[4] », contre la bourgeoisie[5]. Prolétariat et démocratie sont pour lui synonymes, et il ne sépare pas la revendication économique en faveur des besoins du prolétariat, de la revendication politique en faveur des droits de la démocratie.

L'application à la France de la constitution anglaise lui paraît être une erreur coupable[6]. D'autre part, il n'entend pas la souveraineté du peuple à la manière courante et vulgaire. Il proteste contre ce qu'il appelle « l'idolâtrie d'une pure abstraction[7] ». Tous ne peuvent être souverains que s'ils s'accordent. Mais ils ne peuvent s'accorder qu'en « obéissant à une raison qui apparaît à tous[8] ». Le vrai souverain, alors, est la raison elle-même. Toutefois l'accord de tous, même sous l'empire de

1. L'influence de P. Leroux sur George Sand, et, par elle, sur la littérature du temps a été notée par THUREAU-DANGIN, *Histoire de la Monarchie de Juillet* (t. VI, p. 85).

2. *Œuvres de P. Leroux*, t. I, p. 161, note. Le fragment intitulé « *De l'individualisme et du socialisme* » est de 1834. Il a paru dans la *Revue encyclopédique* (t. LX). — En France, disons-nous, car il se pourrait que le mot eût été employé d'abord en Angleterre, dans l'entourage d'Owen. Toutefois, l'auteur de l'article *Socialism*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, qui revendique pour son pays l'honneur d'avoir « frappé » ce mot, assure qu'il aurait été employé pour la première fois par les Owénistes en 1835 —, ce qui laisserait subsister le droit de priorité de Pierre Leroux.

3. Voir *De la Ploutocratie, Malthus et les Économistes, Trois Discours aux Politiques* (Œuvres, t. I, p. 184-185), et le fragment intitulé *De l'Économie politique anglaise*, Appendice aux *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 381 et suiv.).

4. *Malthus et les Économistes* (p. 67, 26-27).

5. *De la Ploutocratie* (p. 11).

6. *Trois Discours aux Politiques* (Œuvres, t. I, p. 231, 234-235). — Cf. *De la Ploutocratie* (p. 2, 5 et 6).

7. *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 110).

8. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 123).

la raison, ne s'établit que par le consentement de chacun. Le souverain, c'est donc à la fois tous, chacun, et cette raison supérieure, faite « de science et d'amour ». D'où la formule : « *chacun par tous*, ou *tous par chacun, au moyen de la science et de l'amour*[1] ».

La religion supérieure au christianisme, dont Pierre Leroux est en quête, il ne la trouve pas seulement dans l'Humanité, il la cherche également dans la Démocratie[2]. Religion de l'Égalité, religion de l'Humanité, religion de la Démocratie sont autant de formules qui peuvent se remplacer l'une l'autre. Rien de plus faux que cette idée chère aux libéraux : il n'y a nul rapport entre les choses de la politique et celles de la religion[3]. Rien de plus arriéré que cette assertion : il faut séparer les deux domaines[4]. Au surplus, la séparation, si elle était possible, serait-elle réelle, serait-elle sincère? Nos assemblées ont-elles fait autre chose, depuis la Constituante, que proclamer des dogmes? Qu'est-ce que la Déclaration des Droits, celle de 1789, et surtout celle de 1793, sinon « un système de religion[5] »? Il n'existe pas deux domaines, celui de César et l'autre. « La société de l'avenir sera, dans son unité, à la fois Pape et Empereur[6] ». Que faut-il pour cela? il faut et il suffit que la démocratie « ose se sacrer elle-même[7] ».

1. *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 165).

2. La Révolution est une « religion en germe ». La Convention n'a pas seulement reconnu la nécessité des idées religieuses, « elle a voulu fonder une religion ». Le rapport de Robespierre à la Convention sur la nécessité des idées religieuses et morales en harmonie avec le principe républicain, est « le point culminant de la Révolution ». *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 93, p. 127).

3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 91).

4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 143).

5. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 144).

6. *Du Christianisme et de son origine démocratique* (p. 115).

7. *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 171).

P. Leroux cite, comme exemple de la tendance des gouvernements à empiéter sur l'ordre spirituel, la question des registres de l'état civil, celle du mariage et du divorce; celle de l'éducation publique et de l'Université, celle des communautés

Le gouvernement, dans la démocratie ainsi comprise, ne se croira pas tenu de s'effacer, de s'annihiler. Pierre Leroux repousse la théorie négative de l'Etat. La société actuelle lui paraît « aspirer à une restauration de l'art du gouvernement ». Il estime que l'Etat est « le chef-d'œuvre de la faculté créatrice ou artistique que Dieu a accordée à l'homme[1] ». En pratique, Pierre Leroux aboutit à des solutions voisines du collectivisme[2], quoique vagues, et justifiant à peine celles que ses disciples essaieront d'extraire de ses œuvres[3].

Qu'on ne s'étonne pas, au surplus, de ne pas trouver chez Pierre Leroux des formules tranchantes et exclusives. Il a eu une existence toute de luttes, mais son génie est éminemment conciliateur. Toujours et partout, il se flatte de rapprocher, d'harmoniser. A l'encontre de la plupart de ses contemporains qui veulent inventer, et se signaler par le caractère personnel de leurs vues, il est l'homme de la tradition. Il cherche à la ressaisir dans ses ouvrages[4], et donne volontiers sa pensée présente pour le résumé et le résultat du travail philosophique des siècles[5]. Il entasse les textes pour établir non seulement l'exactitude, mais la perpétuité de l'opinion qu'il exprime[6].

monastiques, etc... « Qu'on y songe un peu : la Constituante fut un Concile, la Convention fut un Concile, Napoléon fut Pape, et il n'y a pas de si chétive et de si misérable assemblée représentative depuis trente ans, qui n'ait fait acte de pouvoir spirituel, tout en croyant souvent ne s'occuper que du matériel ». *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 143-144).

1. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 207).

2. *De la Ploutocratie* (p. 26, 31-32).

3. Voir les *Aphorismes* ou *Doctrine de l'Humanité* (Boussac, 1848), série d'extraits des principaux ouvrages de P. Leroux.

4. Voir la Dédicace à Béranger, *De l'Humanité* (t. I, p. VIII).

5. *Ibid.* (t. I p. 137-138).

6. Par exemple, à propos de la vie future. Ses références aux anciens pour établir qu'ils l'ont comprise comme lui, vont dans *l'Humanité* de la p. 291 à la p. 730 (t. I et II. La pagination se continue d'un vol. à l'autre).

De même, l'idée que par l'Eucharistie, le Christ a détruit les castes, est prouvée dans *l'Égalité* par des témoignages qui occupent plus de 100 pages (de la p. 131 à la p. 253).

Hostile aux nouveautés, il l'est aussi, et pour les mêmes raisons, aux doctrines extrêmes. Il prend, nous l'avons vu, la défense de la famille, de la patrie, de la propriété[1], bien qu'il l'entende à sa manière. Panthéiste par toutes ses tendances, il s'efforce de trouver des définitions de Dieu qui sauvent sa personnalité[2]. Adversaire de l'individualisme, il défend la liberté de penser, la liberté de conscience. Adversaire des économistes, il reconnaît que leur doctrine a joué un grand rôle dans l'histoire, que « pour s'affranchir de l'association théologico-féodale, pour se préserver de la restauration de l'ancien régime », il fallait proclamer les principes que les économistes ont établis, et réduire le gouvernement « à la fonction de gendarme[3] ». Adversaire des capitalistes, il prend la défense du capital[4].

Au surplus, l'idée d'une conciliation possible entre le droit de la société et le droit de l'individu domine tout son système. « Nous croyons ces deux tendances conciliables, de même qu'elles sont légitimes. C'est le but de la philosophie politique que cherche l'esprit humain, de leur tracer à chacune leur sphère[5] ».

Exprimant ailleurs sa pensée avec une candeur qui aurait dû lui assurer l'équitable appréciation de tous, et qui lui a valu, comme il arrive si souvent, l'anathème des partis adverses, il écrit : « Si l'on nous demande notre profession de foi..., nous ne sommes ni individualiste, ni socialiste, en prenant ces

1. Voir plus haut, p. 224.
2. *De l'Humanité* (t. I. Voir le livre V).
3. *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 185. note 2).
4. « Considéré en lui même, le capital est une bonne, une excellente chose.... Mais c'est précisément parce que c'est une excellente chose, que, placé entre les mains de l'égoïsme et *ravi à la surveillance et à la direction de la société collective*, il produit tous les genres de maux ». *Malthus et les Économistes* (p. 195).
5. *Du Christianisme* (p. 119)

mots dans leur sens absolu. Nous croyons à l'individualité, à la personnalité, à la liberté, mais nous croyons aussi à la société[1] ».

D'où vient qu'en dépit de ces réserves, de ces atténuations, Pierre Leroux doive être considéré comme l'un des écrivains qui ont travaillé le plus efficacement à discréditer l'individualisme? Quelques-unes des vues de détail citées dans les pages qui précèdent l'expliquent déjà. On le comprend mieux encore en pénétrant, sous la lettre des opinions, l'esprit dont elles s'inspirent.

Cet esprit, c'est, malgré certaines affinités qui le relient à Rousseau, celui de toutes les écoles que nous avons vues jusqu'à présent réagir contre la philosophie du XVIIIe siècle. Pierre Leroux confesse l'influence que Rousseau a exercée sur lui[2]. Celle de Saint-Simon et des Saint-Simoniens, celle de l'école historique, celle des théocrates sont assez visibles pour qu'il n'ait pas besoin de les signaler. Avec Saint-Simon et les Saint-Simoniens, dont il s'éloigne, d'ailleurs, sur tant de points, Pierre Leroux exalte l'idée de perfectibilité, où il voit, à juste titre, la grande acquisition du XVIIIe siècle, l'acquisition particulièrement française[3]. Avec Saint-Simon également, il proteste contre le morcellement des connaissances, et réclame une synthèse nouvelle[4]. Avec l'école historique, il a le sentiment de l'évolution des choses, et de la valeur relative des

1. *De l'individualisme et du socialisme*, Appendice aux *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 378). — Voir aussi (*Ibid.*, p. 376) une note ajoutée dans l'édition de 1847, et maintenue dans celle de 1850. « Nous sommes socialiste, si l'on veut entendre par socialisme la doctrine qui ne sacrifiera aucun des termes de la formule : liberté fraternité, égalité, unité; mais qui les conciliera tous ».

2. *De l'Égalité*, *Préface* (p. VII, IX, XI).

3. *Réfutation de l'Éclectisme*, *Préface* (p. VIII, note). — *Ibid.* (p. 201-202) très intéressantes. — Cf. le texte sur Vico, *Doctrine de la Perfectibilité* (Œuvres t. II, p. 55).

4. *Trois Discours* (Œuvres, t. I, p. 15, 55-56).

institutions. Avec les théocrates, il rattache l'individu à la société, sans, toutefois, s'incliner devant leur Dieu.

Comme l'a remarqué un observateur pénétrant du mouvement des idées[1], les mystiques de l'Humanité, bien qu'ils participent à la réaction générale contre le XVIIIe siècle, donnent la main aux philosophes qu'ils combattent. Où la religion de l'humanité a-t-elle ses racines, sinon dans la glorification, dans l'exaltation de l'esprit humain, de la nature humaine, qui a été l'œuvre par excellence du XVIIIe siècle et de la Révolution? Étranges vicissitudes des idées : c'est au nom de l'Humanité que l'on combat à présent la philosophie qui a pour expression authentique la Déclaration des Droits de l'homme.

1. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (t. II, p. 268).

CHAPITRE TROISIÈME

LE SOCIALISME AUTORITAIRE

I

Louis Blanc[1] paraît, à première vue, être l'homme d'un petit nombre d'idées très simples, fortement saisies, fortement exprimées, et répétées avec une insistance extrême, qui devait finalement les imprimer dans les esprits.

Quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que ces formules, réputées simples, sont en réalité assez complexes; que chacune des théories de Louis Blanc a deux aspects : l'un, tourné vers le passé, l'autre, vers l'avenir. Il continue un mouvement, et il en inaugure un autre, plus disciple qu'initiateur cependant, et, là même où il a innové, rejeté dans l'ombre par quelques-uns de ceux qui lui ont le plus emprunté.

Le point de départ de Louis Blanc est le même que celui de la plupart des réformateurs. Il constate les résultats de la concurrence industrielle et commerciale[2], et le tableau qu'il trace de la misère des ouvriers le conduit à critiquer le principe

1. *Organisation du travail* (1839). — *Le Socialisme : droit au travail* (1848). *Questions d'aujourd'hui et de demain* (1re, 2e 3e, 5e séries). — *Histoire de dix ans.* — *Histoire de la Révolution française.*

2. *Le Socialisme, droit au travail* (p. 45-52).

de toute concurrence, l'individualisme en tant qu'il s'identifie avec le laissez faire[1].

Il faut noter tout de suite que ce n'est pas seulement le désordre économique et matériel, mais aussi le désordre moral qui provoque la protestation de Louis Blanc. Il s'élève contre le matérialisme de la bourgeoisie[2], contre ce qu'il appelle « la religion de l'industrialisme[3] ». Non content d'améliorer la condition de l'homme du peuple, il veut « sauver son âme[4] ». L'esprit d'examen trouve en lui un critique rigoureux. Il en accepte le principe, mais il en réprouve « les envahissements, les égarements[5] ». Son idéalisme se complique d'un appel direct à la Providence, dont il invoque le patronage en faveur de l'organisation du travail[6]. Un vrai sentiment[7] religieux se fait jour partout chez lui. Comme les autres socialistes, il distingue la bourgeoisie du peuple ; mais, après avoir été très dur pour elle, il prétend également la « sauver ». Solidaire du peuple dans les maux causés par la concurrence et l'individualisme, la bourgeoisie sera guérie avec le peuple. « Il n'est pour les sociétés ni progrès partiel, ni partielle déchéance[8] ».

Comme le peuple, la bourgeoisie est victime des mots. On enflamme les esprits en leur parlant de liberté, de progrès.

1. *Le Socialisme, droit au travail* (p. 8). — *Organisation du travail* (5e édition, p. 57). — Cf. *Questions*, 5e série (p. 28-29, 61-67).

2. *Histoire de dix ans* (t. I, p. 129).

3. *Organisation du travail* (p. 267).

4. « Nous voulons que le travail soit organisé, afin que l'âme du peuple, son âme, entendez-vous, ne reste pas comprimée et gâtée par la tyrannie des choses ». — *Ibid.*, *Introduction* (p. 5).

5 *Histoire de dix ans* (t. II, p. 268).

6. « En demandant que le droit de vivre par le travail soit garanti..., on salue le Créateur dans son œuvre ». *Organisation du travail*, *Introduction* (p. 4).

7. « D. Qu'est-ce que le Socialisme? R. *C'est l'Évangile en action* ». *Catéchisme des Socialistes*. (*Questions*, 5e série, p. 213).

8. *Organisation du travail* (p. 26-27). — L'esprit de classe se marque rarement chez Louis Blanc. « Je ne parle pas comme le représentant exclusif d'une faction ou même d'une classe ». *Questions*, 5e série (p. 28). Cette protestation lui est familière.

Mais quelle idée se fait-on du progrès? Le progrès, c'est la division du travail, l'emploi des machines, etc. Or les machines, en chassant l'ouvrier de l'atelier, l'exproprient de son travail. La division du travail « le pousse au dernier degré de l'abrutissement, en occupant sa vie entière à façonner la tête d'une épingle, ou à tourner une manivelle[1] ». Qu'est-ce, d'autre part, que la liberté dans un monde où les forces sont à ce point inégales[2]?

A la fausse notion de la liberté, à la fausse notion du progrès, Louis Blanc se flatte d'en substituer une véritable. Le vrai progrès est celui qui profite à tous sans aucune exception. C'est « la solidarité reconnue, réalisée, de tous les intérêts[3] ». La vraie liberté c'est « la liberté pour tous », la faculté pour chaque homme « de se développer selon les lois de sa nature[4] ». On le voit : Louis Blanc se distingue des Saint-Simoniens, et de Buchez, en ce qu'il fonde sa protestation contre l'individualisme, non plus sur une doctrine qui fait bon marché de la liberté, mais sur une doctrine qui, comme celle de Pierre Leroux, quoique avec plus de précision, se prétend seule en possession de la « liberté vraie[5] ».

Pressons la formule de Louis Blanc. Si la liberté est pour chacun la faculté de se développer suivant les lois de sa nature, elle correspond non plus à un vague titre sur les choses, tel qu'est le droit abstrait, mais à un pouvoir efficace. Louis Blanc n'hésite pas à la définir ainsi : la liberté, c'est le pouvoir[6].

1. *Le Socialisme, droit au travail* (p. 36-37).
2. *Organisation du travail* (p. 17-18). — Cf. *Questions*, 5e série (p. 29).
3. *Questions*, 5e série (p. 28).
4. *Organisation du travail* (p. 195).
5. *Ibid.* (p. 192).
6. *Histoire de dix ans* (t. V, p. 500). — *Le Socialisme, droit au travail* (p. 11-12). — *Organisation du travail* (p. 19).

Avec plus de hardiesse, avec plus d'insistance que la plupart des chefs d'école de son temps, Louis Blanc pousse au monstre qu'il s'agit de terrasser : l'idée abstraite du droit, telle que le XVIIIe siècle et la Révolution française l'ont comprise. Le droit, séparé du pouvoir, n'est selon lui, qu'un *flatus vocis*. « Qu'importe au malade qu'on ne guérit pas, le droit d'être guéri[1] »? L'idée du droit est responsable de tous les méfaits, de toutes les déceptions que la démocratie a rencontrées sur sa route. « Le droit considéré d'une manière abstraite est le mirage qui, depuis 1789, tient le peuple abusé[2] ». M. de Bonald n'a rien dit de plus.

L'inspiration, il est vrai, diffère de Bonald à Louis Blanc. Chez le premier, c'est le sentiment religieux qui se révolte contre une idée où — bien à tort d'ailleurs, car elle est, elle-même, d'essence religieuse — il voit la marque d'un orgueil insupportable. Mais si l'inspiration est différente, le résultat est à peu près identique. Après avoir nié le droit humain, Bonald jette la société aux pieds de Dieu et de son représentant sur la terre, le pouvoir. De même, Louis Blanc livre l'individu à l'État. C'est l'État qui a pour tâche d'assurer à l'individu la faculté de se développer selon sa nature. C'est l'État qui a pour tâche de remplacer ce terme abstrait : le droit, par cette réalité : le pouvoir.

On sait le rôle que la revendication du Droit au travail a joué dans la révolution de 1848[3]. Louis Blanc a, plus que personne, contribué à saisir l'opinion de cette question, en soutenant que la société doit *organiser le travail*, de manière que chacun puisse y trouver le fondement de sa subsistance.

1. *Organisation du travail* (p. 19).
2. *Ibid.* (p. 19).
3. Voir *Le Droit au travail à l'Assemblée nationale*, recueil de tous les discours prononcés dans cette discussion (Guillaumin, 1848). *Introd.* (p. XIII).

On a souvent mal compris et mal jugé les vues de Louis Blanc. Voici, très exactement, en quoi elles consistent, et les limites où elles s'enferment[1]. Un grand emprunt national doit servir à créer des « ateliers sociaux » pour les principales industries[2]. Les « ateliers sociaux » auront pour tâche de faire la guerre aux entreprises privées. C'est ce que Louis Blanc appelle « se servir de l'arme même de la concurrence pour faire disparaître la concurrence ». Une fois les entreprises privées anéanties, et les « ateliers sociaux » seuls en fonction, des relations pacifiques s'établiront entre ceux de ces ateliers qui appartiendront au même genre d'industrie. A la concurrence, se trouvera ainsi substituée la « convergence des efforts ». Il ne restera plus qu'à proclamer la « solidarité des diverses industries ». L'instruction gratuite et obligatoire fera, d'ailleurs, pénétrer dans les esprits des idées, des sentiments, des dispositions conformes au nouvel ordre des choses. Tel est le très sommaire, mais fidèle résumé d'un plan qui, dans la célèbre brochure d'où il est extrait, occupe quelques pages à peine[3]. D'autres, qui viendront après Louis Blanc, développeront à loisir la même idée, non sans souligner les difficultés d'exécution qu'elle comporte[4]. Louis Blanc a l'art de n'en pas trop dire. Cet art, qui passe pour être celui de l'écrivain, pourrait bien être aussi celui du réformateur.

Quelque succinctes que soient les indications de Louis Blanc

1. Voir *Organisation du travail*, 1re partie, *Conclusion* (p. 102-118).

2. Seuls, des ouvriers d'une moralité suffisante, y seront appelés. Les salaires seront égaux. Le gouvernement réglera d'abord les fonctions et la hiérarchie. Au bout d'un an, l'élection interviendra, etc., *Ibid.*, *loc. cit.*

3. Celles que nous venons d'indiquer (note 4). Toute la partie de la brochure qui précède est consacrée à établir la nécessité d'un grand changement, et les pages qui suivent à discuter des objections.

4. Comparez les précisions de Pecqueur et de Vidal, qui ont rédigé l'*Exposé général* des vues soumises à la Commission du travail de 1848. LOUIS BLANC, *Questions*, 5e série (p. 76-139).

sur la manière d'organiser le travail, on voit assez que l'accroissement du pouvoir de l'État en est la conséquence inévitable. Qu'est-ce que l'État? Que doit-il être dans ce système? On est tenté de répondre : Tout. — « Régulateur suprême de la production[1] », par les ateliers sociaux; « banquier des pauvres[2] », auxquels il doit fournir des instruments de travail. y a-t-il une parcelle, si petite soit-elle, du domaine où se déploie l'activité individuelle qui puisse lui échapper? Non, puisque son intervention est de rigueur partout « où il y a des droits à équilibrer, des intérêts à garantir », et qu'il lui appartient « de placer tous les citoyens dans des conditions égales de développement moral, intellectuel et physique[3] ».

Ici toutefois se place une observation importante. Louis Blanc fait la différence des temps où l'État avait, pour son propre compte, des intérêts distincts de ceux de ses membres, et des temps où, étant « organisé démocratiquement », l'État *devient tout le monde*, et n'a plus d'intérêt qui lui soit propre[4]. Comment alors l'appeler un *maître*? En réalité il n'est plus qu'un *serviteur*[5].

L'expression est frappante. Elle répond, de tous points, à la pensée des individualistes du XVIIIe siècle, qui faisaient appel au concours de l'État pour le plus grand profit de l'individu. En outre, elle n'est pas ici simplement jetée en passant. Louis Blanc multiplie les réserves, les atténuations. Ne m'accusez

1. *Organisation du travail* (p. 102).
2. *Ibid.* (p. 14).
3. *Exposé général*, etc., dans les *Questions*, 5e série (p. 86, 89-90, 111, 188).
4. Voir l'écrit intitulé *Le Catéchisme des Socialistes* (*Questions*, 5e série, p. 222-223).

D. « Qu'est-ce que l'État? — R. C'est une réunion de gens de bien, choisis par leurs égaux pour guider la marche de tous dans les voies de la liberté. — D. Est-ce que le mot *État* n'implique pas une idée de tyrannie? — R. Oui, *partout où le pouvoir est d'un côté, et le peuple de l'autre...*, mais dans le monde nouveau auquel les socialistes aspirent, l'État c'est le peuple faisant lui-même ses affaires, par ses délégués... ».

5. *Questions*, 3e série, p. 160; 5e série, p. 188.

pas, dit-il, de soutenir que l'État doit accaparer l'industrie : je soutiens seulement qu'il doit agir en bon « tuteur[1] » de l'ignorant, du faible, du misérable, et « prendre l'initiative » de la révolution qui substituera « le principe de l'*association* à celui de l'individualisme[2] ». Or, l'association ne détruit pas le sentiment de l'individualité, ni ses effets utiles[3]. Louis Blanc se défend de rêver « l'automatisme de la société ». Il ne veut pas d'une « vie à ressorts[4] ». Il a toujours considéré certaines libertés comme placées « au-dessus du droit des majorités et absolument inviolables[5] ».

Toutes ces explications sont dans Louis Blanc, et il est juste de rappeler qu'elles y sont, car ses adversaires ont systématiquement laissé dans l'ombre cet aspect de sa doctrine. Mais que de passages où, perdant de vue sa propre formule, il parle de l'État comme d'un maître, et le traite comme tel! Par exemple, lorsqu'il insiste sur la nécessité de conférer à l'État « une grande force[6] »; lorsqu'il travaille à la « réhabilitation du principe d'autorité[7] »; lorsqu'il loue l'école Saint-Simonienne

1. *Discours aux Délégations des travailleurs* (29 avril 1848). Voir *Questions*, 5e série (p. 146-147).

2. Voir sur le caractère *limité* et *provisoire* de l'intervention de l'État, les explications réitérées de Louis Blanc, *Organisation du travail* (p. 15, 102, 105, 161). — Cf. *Questions*, 5e série (p. 45).

3. *Le Socialisme, droit au travail* (p. 65). — Voir *Questions*, 5e série (p. 148, l'éloge de « l'intérêt personnel *normalement compris* ».

4. *Organisation du travail* (p. 139-140) et *Éclaircissements sur les Doctrines du Luxembourg* (*Questions*, 5e série, p. 160).

5. « La liberté de la presse, la liberté de conscience, la liberté d'association, le droit de réunion, le droit au travail, et, en général, toutes les garanties qui permettent à la minorité de devenir majorité à son tour, pourvu qu'elle ait raison et qu'elle le prouve ». *Éclaircissements sur les Doctrines du Luxembourg* (*Questions*, 5e série, p. 162).

Il convient de noter aussi que Louis Blanc, dans la polémique qui s'est élevée sous la troisième République autour des questions d'enseignement, a refusé à l'État le monopole de l'enseignement primaire, en s'autorisant de Guillaume de Humboldt. *Conférence faite à Montpellier*, le 25 septembre 1879 (*Questions*, 5e série, p. 419).

6. *Organisation du travail* (p. 102).

7. *Ibid.* (p. 20).

d'avoir marché avant lui dans cette voie[1]; lorsqu'il blâme l'opposition libérale d'avoir, sous la Restauration, « diminué le pouvoir[2] ». N'a-t-il pas reproché à cette opposition, si digne, politiquement, de la gratitude des esprits libéraux, ses « victoires funestes »? N'a-t-il pas (tout en condamnant la centralisation administrative) réclamé une forte centralisation politique[3]? N'a-t-il pas, enfin, condamné, à son tour, l'égalité entre les cultes et la liberté d'enseignement comme de grossières erreurs de la Charte de 1830[4]?

Si l'État est chargé de « diriger » les intérêts moraux de la société comme ses intérêts matériels, il est inévitable qu'il se fasse la part large. Si l'idée abstraite du droit est écartée, il est inévitable que les libertés placées par Louis Blanc au-dessus du droit des majorités, tombent en péril, puisqu'elles n'ont plus pour sauvegarde que le calcul ou la sagesse de l'État lui-même.

Et pourtant, on se ferait une idée fausse du système de Louis Blanc, si l'on n'insistait sur ses efforts pour ménager quelque place à la liberté individuelle. L'auteur d'un ouvrage de circonstance, dont le titre promet une histoire, mais dont le sous-titre, plus sincère, annonce un pamphlet[5], range Louis Blanc parmi les purs communistes, sous prétexte que, dans son *Histoire de la Révolution*, il analyse avec complaisance les écrits

1. *Histoire de dix ans* (t. III, p. 96).
2. *Ibid.* (t. I, p. 128-129).
3. *Ibid.* (t. II, p. 276-277, 282).
4. « Il ne faut pas confondre la liberté de conscience avec l'égalité des cultes. La conscience est un sanctuaire que nul n'a le droit de violer; *mais il y a loin de ce respect pour le culte individuel et domestique, à la suppression de toute religion d'État* ». *Histoire de dix ans* (t. II, p. 282, note).

Et (*Ibid.*, p. 277) « déjà, en décrétant dans la Charte l'égalité des cultes, la liberté de l'enseignement, la concurrence industrielle, *elles* (les Chambres) *avaient anéanti la véritable centralisation politique, et dépouillé l'État de ses plus naturelles, de ses plus hautes, de ses plus nécessaires prérogatives* ».

5. *Histoire du Communisme*, ou *Réfutation historique des utopies socialistes*, par A. Sudre (1849).

de Mably et de Morelly, dont il n'est que le « continuateur[1] ».

C'est là un jugement tout à fait inexact, comme il en circule plusieurs sur Louis Blanc. Une lecture attentive de ses écrits n'eût pas permis de le formuler. Louis Blanc a en effet très nettement protesté contre la chimère de l'égalité absolue[2], et contre celle du partage[3]. A l'égalité, principe du communisme, il substitue la *proportionnalité*, qu'il appelle « une égalité juste[4] ». Sa formule à lui n'est pas la formule Saint-Simonienne, « équitable et sage en apparence, mais en réalité subversive et inique[5] ». Il en préconise une autre : *à chacun suivant ses capacités, à chacun suivant ses besoins.* Ou encore : *Le devoir en proportion des aptitudes et des forces, le droit en proportion des besoins*[6]. « L'égalité juste » dont parle Louis Blanc est réalisée dans la famille. Chaque enfant travaille et subvient aux besoins communs dans la mesure de ses forces. Quand l'heure du repas arrive, celui qui a le plus faim mange le plus, sans que les autres y trouvent rien à redire. Que la société se modèle sur la famille, « c'est tout ce que les socialistes demandent[7] ».

Supposez, dit-il encore, qu'un palais magnifique, pouvant loger cinquante familles, soit substitué aux masures ignobles et malsaines qu'elles occupent aujourd'hui. Suivra-t-il de là « un affreux pêle-mêle »? Le bâtiment ne pourra-t-il pas être aménagé et divisé de manière à offrir « son logement particulier à chaque famille, aux affections domestiques leur invio-

1. SUDRE, *Histoire du Communisme* (p. 392-393, 397).

2. « Prêcher l'égalité absolue serait un non-sens ». *Organisation du travail* (p. 141).

3. « Un partage de cette nature... serait la ruine universelle ». *Le Catéchisme des Socialistes* (*Questions*, 5e série, p. 229).

4. *Discours du 3 avril* 1848 (*Questions*, 5e série, p. 73).

5. *Histoire de dix ans* (t. III, p. 107-109).

6. *Ibid.* (t. III, p. 110). — *Questions*, 5e série (p. 74).

7. *Questions*, 5e série (p. 72-73, 197).

lable sanctuaire[1] »? Supposez de même que, en raison de l'économie qu'il permet de faire, le principe de la consommation en commun vienne à être appliqué. Suivra-t-il de là « qu'il faille manger à la gamelle »? Les associés ne pourront-ils pas « consommer en famille leur part des vivres communs[2] »? Que l'on n'allègue pas la difficulté de faire des parts : il est inutile d'en faire. « Les hommes, pour respirer, se partagent-ils l'atmosphère »? Pas plus que l'air, la richesse n'est « une quantité finie ». L'homme l'accroît incessamment. — Que l'on n'objecte pas davantage les querelles, les rivalités. Là où toutes choses existent en abondance, personne n'exige au delà de ses besoins. « Pourquoi celui qui est sûr de ne jamais manquer de rien chercherait-il à se procurer du superflu[3] »? L'optimisme de Louis Blanc trouve ainsi réponse à toutes les difficultés, et installe aisément l'harmonie entre la liberté et l'autorité, dans le monde de son rêve

Il y a là un premier trait de ressemblance entre Louis Blanc et les collectivistes. Ce n'est pas le seul. Comme les collectivistes, Louis Blanc comprend l'importance du capital. Comme eux, il veut l'attribuer tout entier à l'État. Le socialisme naissant ignorait — ou méconnaissait — l'utilité du capital. Il voulait frapper la richesse elle-même, convaincu qu'en la frappant, il faisait disparaître la cause du mal social. Une vue moins naïve se fait jour chez Louis Blanc. Il distingue entre le capitaliste et le capital[4]. Le capital est l'instrument indispensable du progrès, à la condition de passer des mains des particuliers à celles, non pas des associations de travailleurs —

1. *La formule du socialisme* (*Questions*, 5e série, p. 206).
2. *Ibid.* (p. 206).
3. Le mot est de Th. Morus. Louis Blanc le cite (*Questions*, 5e série, p. 209).
4. *Catéchisme des Socialistes* (*Questions*, 5e série, p 225).

Autres traits de ressemblance : la suppression du numéraire; la culture en grand; la réhabilitation des machines, etc.... (Voir le *Socialisme, droit au travail*, p. 74-76, et *Questions*, 5e série, p. 19, 229.)

car s'il y a plusieurs associations de travailleurs, elles se font nécessairement la guerre entre elles, et la concurrence, l'individualisme reparaissent — mais *d'une seule association*, d'une association universelle, maîtresse de la production tout entière[1].

La critique de l'individualisme, celle des caractères négatifs de la philosophie du XVIIIe siècle[2], sont les données communes à tous les systèmes du temps. Le tableau de la misère industrielle, dont Louis Blanc tire si grand parti, est composé de traits empruntés au livre de Buret[3]. La critique du commerce[4] vient de Fourier, comme aussi le principe de l'harmonie par l'association[5]. Louis Blanc emprunte également beaucoup aux Saint-Simoniens, depuis la réhabilitation de la chair[6], maintenue, est-il besoin de le dire? dans des limites irréprochables par ce penseur austère, jusqu'à l'idée même de l'organisation du travail[7].

Avec ces éléments, pris de côté et d'autre, Louis Blanc a constitué une doctrine dont le trait le plus personnel est, peut-être, cette idée qu'il faut réagir contre l'intervention du hasard dans les choses humaines, et y substituer l'autorité de la science. Une fois « l'atelier social » organisé par l'État, ce ne sera plus la concurrence, mais « la prévoyance » de l'État qui fixera les prix. On aura ainsi « *remplacé le gouvernement du hasard par celui de la science*[8] ». Ailleurs encore, donnant plus de précision et de portée philosophique à sa pensée, il présente l'organisa-

1. *Organisation du travail* (p. 81).
2. Voir *Questions*, 5e série (p. 27).
3. Voir plus loin, chap. IV, p. 267 et suiv.
4. *Organisation du travail* (p. 113).
5. *Ibid.* (p. 8).
6. *Ibid.*, *Introduction* (p. 6 et 7).
7. L'idée et le mot se trouvent chez eux. *Doctrine de Saint-Simon*, 1re année (p. 89 et 194).
8. *Questions*, 5e série (p. 46 et p. 169).

tion du travail comme le moyen d'échapper à une tyrannie « plus difficile à éluder que celle d'un Tibère ou d'un Néron : *la tyrannie des choses* [1] ».

Cette formule donne à la pensée de Louis Blanc sa marque distinctive. Il veut opérer, dans l'ordre économique, la même modification profonde que la philosophie du XVIIIe siècle et la Révolution française ont opérée dans l'ordre politique. L'objet du *Contrat social* a été de montrer que la société civile et politique est l'œuvre propre de la volonté humaine. L'objet de la Révolution française a été d'échapper à ce que nous avons nommé le « réalisme » de l'ancienne conception de l'État, et de refondre l'établissement traditionnel, au lieu d'en masquer les défauts, en répétant : les choses peuvent demeurer comme elles sont, puisqu'elles furent toujours ainsi. De même, au réalisme des économistes modernes, Louis Blanc oppose une économie sociale idéaliste. Toutefois, il ne dit plus, comme Rousseau, que la société est le chef-d'œuvre « de l'art humain ». Il dit qu'elle est le chef-d'œuvre « de la science humaine ». Le changement est significatif. Grâce à ce trait, et à quelques autres déjà notés, on peut dire que Louis Blanc fraie la voie au socialisme qui s'intitulera plus tard *scientifique*.

II

A côté de Louis Blanc, il est juste de mentionner deux hommes dont les idées ne devaient trouver de crédit en France qu'après avoir obtenu de l'Allemagne cette sorte de naturalisation étrangère, sans laquelle il est difficile à un système de se faire

1. *Organisation du travail* (p. 48).

Il faut noter, pourtant, que Buchez a dit quelque chose d'analogue : « *Laissez faire* à chacun peut se traduire par ces mots : *il ne faut point changer les hasards qui sont en puissance* ». *Introduction à la Science de l'Histoire* (t. I, p. 487).

prendre au sérieux chez nous. Pecqueur et Vidal, développant quelques-uns des germes contenus dans la doctrine de Louis Blanc, ont exposé, l'un en 1846, l'autre dès 1842, la pure doctrine collectiviste, au matérialisme près[1].

Pecqueur est un esprit généreux et nuageux, plus hospitalier que puissant, qui subit toutes les influences, et répète tous ses maîtres. Profondément idéaliste, il se meut à l'aise hors du réel ; il enchérit même sur la part de chimère qui se mêle aux conceptions de presque tous ses contemporains[2].

Le vrai problème du siècle, selon lui, n'est pas l'accroissement de la production, mais la distribution de la richesse[3]. Pénétré de la nécessité d'étudier ce problème et de le résoudre, Pecqueur se refuse à accepter la solution communiste[4]. Il lui paraît immoral que « les injustes, les égoïstes ou les vicieux puissent exploiter les justes, les dévoués, les vertueux[5] ». L'égalité, d'autre part, l'égalité absolue, celle qui suppose le nivellement des facultés, des aptitudes lui semble être « une monstruosité sociale[6]. » En outre, comme Louis Blanc, il repousse le régime des associations multiples : il craint de voir

1. Pecqueur, *Des améliorations matérielles dans leurs rapports avec la liberté* (1839). — *Théorie nouvelle d'Économie sociale et politique* ou *Étude sur l'organisation des sociétés* (1842), 1 vol. in-8° (xxv-898 p.).

Vidal, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale* (1846). — *Vivre en travaillant, projets, voies et moyens de réformes sociales* (1848).

2. Il ne prétend pas, d'ailleurs, serrer de près la réalité : « Nous recherchons la formule *de ce qui doit être, indépendamment du milieu actuel de la France et du monde.* Rien de plus capital à nos yeux que cette *exploration de l'idéal et même de l'utopie.* » *Théorie nouvelle d'Économie sociale et politique, Introd.* (p. 1).

3. La production « n'est que la condition, le moyen; le véritable but, c'est la distribution ». *Théorie nouvelle* (p. 512).

4. *Théorie nouvelle, Introd.* (p. xviii).

5. *Ibid.* (p. 177).

6. *Ibid.* (p. 587).

la concurrence renaître et s'exaspérer entre elles[1]. L'association doit, selon lui, être universelle dans chaque pays, puis cosmopolite[2]. Le moyen de l'opérer consiste à *socialiser* les individus, le sol, les instruments de travail.

Socialiser les individus[3], c'est-à-dire lutter contre l'égoïsme, contre l'ignorance, qui persuadent à l'homme de s'isoler. Socialiser les moyens de production et le sol[4], c'est-à-dire faire en sorte que le sol et les moyens de production « appartenant à tous et n'appartenant à personne, soient régis, exploités, employés sous la suprême direction des pouvoirs représentatifs[5] ». Dans ce premier essai d'organisation collectiviste, une idée, qui jouera plus tard chez les Allemands un très grand rôle, se dévoile ingénûment. Il faut, selon Pecqueur, placer tous les membres de la société *dans l'état économique où se trouve l'immense majorité des producteurs*[6]. L'ouvrier va à l'usine; il y trouve des instruments de travail, dont il ne peut user à sa fantaisie, parce que ces instruments appartiennent au « centre ». Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de tous les moyens de production, quels qu'ils soient? Et pourquoi n'y aurait-il pas un « centre », un seul, auquel appartiendraient tous les instruments de travail? Ce centre unique, serait naturellement l'État[7]. Les citoyens deviendraient tous des « fonctionnaires[8] ». Chaque peuple formerait une vaste association économique, politique, civile sous la raison sociale : association française,

1. *Théorie nouvelle* (p. 441-443).
2. *Ibid.* (p. 267).
3. *Ibid.* (p. 178).
4. *Ibid.* (p. 267-268, 357).
5. *Ibid.* (p. 432, 445).
6. *Ibid.* (p. 554-555).
7. « En principe, il ne doit y avoir, dans une nation, qu'un seul propriétaire, un seul entrepreneur, un seul maître, un seul capitaliste prêteur, une seule institution de crédit, *à savoir l'État*, le peuple dans ses représentants ». *Ibid.* (p. 565).
8. « Tout citoyen, quel qu'il soit, doit être fonctionnaire ». *Ibid.* (p. 576).

italienne, américaine[1], etc. Plus tard, le progrès aidant, les nations se relieraient entre elles. Quoiqu'il ne se préoccupe guère, de son propre aveu, du monde réel, Pecqueur ne laisse pas de faire remarquer — et c'est là encore un des éléments essentiels du collectivisme ultérieur — que le progrès s'oriente dans le sens qu'il indique, et que la législation, notamment, a déjà beaucoup fait pour nous rapprocher de cette solution[2].

Je ne fais ici qu'une mention très sommaire des vues de Pecqueur, non qu'elles ne méritent d'être examinées de près; mais parce que nous les retrouverons tout naturellement quand notre recherche nous aura mis en présence du collectivisme actuel. Il importait seulement de montrer que la plupart de ses thèses, et ses formules mêmes, se trouvent dans ce livre ignoré, oublié, et français.

Le livre de Vidal est moins touffu, moins diffus aussi que celui de Pecqueur. Il est composé avec plus de méthode, mais les conclusions se ressemblent, et aussi le point de départ.

Vidal critique le principe de la concurrence et du laisser faire[3]. Il critique l'industrialisme et « l'outre-commerce[4] ». Il affirme, avec Sismondi, que l'économie politique doit être plus « morale » que scientifique, et négliger les nations pour s'occuper des individus[5]. Il montre que les socialistes reprennent les voies ouvertes par Quesnay, en se refusant à faire « de la science pour la science[6] ». Avec eux, il croit que la science

1. *Théorie nouvelle*, p. 575. Pecqueur, qui a parlé de *socialiser* les moyens de production, a aussi parlé de les *nationaliser*. Le mot se trouve *Ibid.* (p. 675).

2. *Ibid.* (p. 453).

3. *De la répartition des richesses* (p. 38-39).

4. *Ibid.* (p. 299).

5. *Ibid.* (p. 58). — Elle doit être non la physiologie du corps social, mais « la thérapeutique et l'hygiène appliquées à la société ». *Ibid.* (p. 48). — Voir l'éloge de Sismondi (*Ibid.*, p. 239 et suiv.).

6. *Ibid.* (p. 37). — Cf *Préface* (p IV-V).

sociale a pour but le « bonheur de l'humanité[1] »; mais il se sépare, aussi nettement que Pecqueur, des communistes[2]. Avec Pecqueur, il préconise l'association unique et universelle[3], la *socialisation* des instruments de travail[4], et, comme lui, c'est pour le compte de la liberté, de la « vraie » liberté, qu'il fait, en somme, appel à la contrainte[5].

Très sobre, d'ailleurs, sur les voies et moyens d'exécution[6], Vidal reconnait qu'il faut du temps pour accomplir pareille transformation[7], qu'on en est encore à la période théorique, à celle des « hommes d'étude », non à celle des « hommes d'action[8] ».

Sur un point de capitale importance, les précurseurs du collectivisme atteignent au vif la doctrine qu'ils combattent.

Le morcellement de la propriété territoriale a été considéré de bonne heure comme le résultat, par excellence, de la Révolution. Dénoncer une duperie dans la division de la propriété agricole, dans ce « mariage de l'homme avec la terre », dont parle quelque part Michelet, et qu'il regarde non seulement comme un des bienfaits de la Révolution, mais comme la garantie la plus solide et la plus efficace de l'ordre social qu'elle a inauguré, c'est s'en prendre à la tête même et au cœur de l'ordre nouveau. Pecqueur et Vidal l'ont fait.

Sans doute, en préconisant l'association des cultivateurs, les colonies agricoles, la socialisation du sol, ils prétendent faire participer tout le monde à la propriété, et non pas la suppri-

1. *De la répartition des richesses* (p. 25).
2. « Voici les utopistes par excellence... ». *Ibid.* (p. 349).
3. *Ibid.* (p. 389, p. 247).
4. Le mot se trouve aussi chez lui. *Ibid.* (p. 390 et suiv.).
5. *Ibid.* (p. 40).
6. Voir le chap. VII de la 3e partie (*ibid.*, p. 486), où Vidal indique les mesures qui lui paraissent applicables, et insiste surtout sur les colonies agricoles.
7. *Ibid.* (p. 457).
8. *Ibid.* (p. 306).

mer. Cette préoccupation se marquera de plus en plus chez leurs successeurs, et le collectivisme contemporain multipliera les efforts de sa dialectique pour concilier, avec les principes généraux de la doctrine, les dispositions notoires du paysan, si attaché, en France surtout, au morceau de terre qu'il possède. Il n'en reste pas moins que les effets moraux de la petite propriété, ceux que Michelet a principalement en vue, naissent en partie des difficultés mêmes que le propriétaire rencontre dans sa tâche de chaque jour. Supprimez ces difficultés, remplacez la petite culture par la grande, vous renoncez, du coup, à des résultats très désirables. Quel rapport du paysan fonctionnaire au paysan propriétaire? Au fond, les collectivistes n'ignorent pas que la différence est grande, et c'est parce qu'ils souhaitent qu'elle se produise, parce qu'ils veulent abolir les sentiments, les idées qui accompagnent l'exercice du droit de propriété individuelle, ou qui en naissent, qu'ils se montrent de plus en plus hostiles à la petite culture.

Notons chez Pecqueur et Vidal, comme chez Louis Blanc, l'effort pour ménager une place à la liberté de l'individu. Tandis que les communistes le livrent, pieds et poings liés, à l'État chargé de penser, de vouloir et d'agir pour lui, les premiers collectivistes se flattent de ne pas porter une atteinte irréparable à sa liberté. L'idée est encore incomplètement mûre chez eux, l'expression demeure très enveloppée; mais ils ont confié à la terre un germe qui se développera[1].

1. Voir plus loin, livre IV, chap. III.

III

Le *Voyage en Icarie*[1] est de tous les documents de la littérature communiste, si abondante aux environs de 1848, le seul qui émerge ; et le nom de Cabet symbolise aujourd'hui le communisme d'alors, bien que Cabet n'ait été que l'un des représentants de cette doctrine, et même l'un des plus modérés[2].

Le vice radical de la société, selon Cabet, c'est moins encore la concurrence[3] que l'inégalité. Source de tous les maux qui affligent les hommes, l'inégalité a été condamnée à l'envi par les penseurs, les conducteurs de révolutions, les fondateurs de religions. L'égalité, la fraternité ou la démocratie, — on reconnaît les formules de Pierre Leroux — ont au contraire été prêchées sans relâche au monde, depuis les origines de la société chrétienne, et déjà par le Christ lui-même. Cabet a écrit, non pas comme Saint-Simon, un *Nouveau Christianisme*, mais un *Vrai Christianisme*[4]. Il y prétend établir que les thèses essentielles du communisme, de l'égalité absolue des biens à la suppression de la monnaie[5], sont dans l'Évangile, que le Christ lui-même est communiste, et, par conséquent, que « personne ne peut se dire chrétien, s'il n'est pas communiste[6] ».

1. *Voyage en Icarie* (1842). — *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ* (1847).
2. Voir SUDRE, *Histoire du Communisme* (p. 364).
3. *Voyage en Icarie*, 5e édit., *Préface* (p. I-II).
4. Il souligne lui-même la différence : « Ce n'est pas un nouveau christianisme que nous voulons imaginer ; c'est le vrai christianisme que nous voulons exposer ». *Vrai christianisme*, 2e édit. (p. 5).
5. *Ibid.* (p. 216, 285).
6. « Oui, Jésus-Christ est communiste ». *Ibid.* (p. 620). — Cf. VILLEGARDELLE, *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes, avec textes à l'appui* (1846). C'est là que se trouvent assemblés les textes des Pères de l'Église en faveur de la communauté, si souvent cités depuis d'une manière abusive. (Voir les chapitres III et IV de ce petit recueil.)

Réciproquement, « c'est le communisme surtout qui doit admirer, aimer et invoquer Jésus-Christ et sa doctrine[1] ». On ne s'étonnera pas que Cabet, prenant pour point de départ ces quelques assertions tout a priori, ait construit une cité imaginaire, et en ait décrit l'organisation jusque dans les moindres détails. Il admet, toutefois, qu'en esquissant la constitution des Icariens, il a pu ne pas trouver du premier coup l'organisation parfaite de la communauté, et que c'est là un simple exemple[2]. En outre, il veut bien reconnaître que les sociétés ne peuvent pas, du jour au lendemain, se soumettre à ce régime, qu'il y a « des mesures transitoires » à prendre[3]. Cette double concession faite à l'esprit positif et au sentiment de la réalité, Cabet se jette à corps perdu dans la chimère.

Un trait frappe surtout quand on lit le *Voyage en Icarie*. C'est l'importance prépondérante attribuée par l'auteur aux mesures qui peuvent rendre la vie commode et agréable aux habitants de cette contrée privilégiée. L'organisation du plaisir, celles du confort et de l'hygiène remplissent la première partie du livre. Et ce n'est qu'après nous avoir décrit, par le menu, le vêtement et la nourriture, le logement et l'ameublement, les moyens de transport et les travaux publics, que Cabet nous renseigne sur la vie intellectuelle et morale des Icariens. Cet ordre s'explique-t-il seulement par des raisons didactiques? L'auteur va-t-il du simple au complexe, du plus apparent au plus intime, ou bien faut-il voir ici l'effet d'une préoccupation commune à toutes les écoles que nous étudions en ce moment, et comme la condition même qui rend possibles et supportables toutes ces apologies du principe d'autorité?

1. *Vrai Christianisme* (p. 629).
2. *Voyage en Icarie, Préface* (p. IV).
3. La durée du régime transitoire sera de « 30, 50 ou 100 ans, suivant le pays ». *Ibid.* (p. 560). — Les principes du régime transitoire sont exposés, *Ibid.* (p. 358 et suiv.).

Laissez-moi le pouvoir absolu, semble dire l'État, et je vous assurerai en échange toutes les jouissances matérielles. Triste contrat, que le citoyen ne peut souscrire sans se diminuer.

En Icarie, chaque habitant est un fonctionnaire, qui a choisi sa fonction parmi les diverses branches d'activité utile, toutes, d'ailleurs, également considérées et rémunérées[1]. La république détermine et mesure le travail qu'elle impose à ses fonctionnaires[2]. Maîtresse absolue de l'industrie[3], et par là, de la vie matérielle de ses membres, la république ne l'est pas moins de leur pensée. Pas de liberté de la presse[4] : à quoi servirait-elle, dans un pays où les abus sont impossibles? Identité des croyances, dans une religion d'ailleurs bizarre, et qui ne ressemble que de loin au christianisme[5]. Identité spontanée, non contrainte : les croyances seraient libres au besoin, mais les sectes sont rares, les sectaires très peu nombreux.

On chercherait en vain, chez Cabet, la trace d'un effort pour ménager une place à la liberté. La société doit assurer le bonheur qu'elle a promis. Il faut pour cela qu'elle « concentre, dispose et dirige *tout*, tourne *toutes les volontés et toutes les actions* à sa règle, à son ordre et à sa discipline[6] ». Pourtant, tel est le prestige du mot liberté, que Cabet se défend de négliger la chose. Mais il a une manière de l'entendre qui la dénature. « La liberté, dit-il, c'est le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par la nature, la raison *et la société*, et de s'abstenir de

1. « Chaque année, la République, qui, par sa statistique, connaît le nombre d'ouvriers nécessaires dans chaque profession, en publie la liste pour chaque commune, et invite les jeunes gens de 18 ans à choisir. En cas de concurrence, les professions se distribuent dans un concours, d'après des examens, et d'après le jugement des concurrents eux-mêmes, constitués en jury ». *Voyage en Icarie* (p. 106).

2. *Ibid.* (p. 100).

3. Voir pour les détails, *Ibid.* (p. 35 et suiv.).

4. *Ibid.* (p. 197).

5. *Ibid.* (p. 165 et suiv.).

6. *Ibid.* (p. 403).

tout ce qui n'est pas ordonné par elles[1] ». On discute, au besoin, avec la « nature » et avec la « raison ». Avec la « société », on ne discute pas, et je cesse d'être libre si je n'ai d'autre liberté que celle qu'il peut lui plaire de me laisser.

IV

Il est de mise de rattacher le socialisme moderne au socialisme antique. Discutable déjà pour les Mably, les Morelly, qui s'inspirent, cependant, de la pensée grecque, cette filiation ne saurait être acceptée pour Louis Blanc, pour Pecqueur et Vidal, ou même pour Cabet.

Le socialisme grec est une doctrine sévère, ascétique, dure à l'individu, dont les droits, les intérêts, les plaisirs sont sacrifiés à l'intérêt, à la grandeur de la Cité. Peu importe à Platon le désir individuel : il le comprime, il le mutile, il l'abolit avec une sérénité parfaite. Sa doctrine est vraiment un *Socialisme*, en ce sens que la société restreinte à laquelle il l'applique, la Cité, compte seule à ses yeux. — Que voyons-nous, au contraire, chez les Cabet, les Pecqueur et les Vidal, les Louis Blanc, sinon la préoccupation dominante, exclusive de la satisfaction, du bien-être individuels? Sans doute, ils ne sont pas encore, comme leurs successeurs le deviendront, indifférents aux choses morales. Ils rêvent encore, pour l'individu, d'autres jouissances que les jouissances matérielles, et c'est là la marque du temps auquel ils appartiennent. Mais, déjà, l'esprit de sacrifice à la Cité est étrangement diminué chez eux. Toute trace d'ascétisme a disparu. Il ne s'agit que de répartir, avec une économie meilleure, ou jugée telle, la somme des biens entre les convoitises individuelles.

1. *Voyage en Icarie* (p. 404).

CHAPITRE QUATRIEME

LES ÉCONOMISTES DISSIDENTS

La protestation contre la concurrence extrême s'inspire, dans la plupart des écoles que nous avons jusqu'ici passées en revue, d'un sentiment esthétique autant que moral. On regrette, et l'on voudrait retrouver le bel ordre d'une société bien réglée, où une hiérarchie savante assigne à chacun sa place, et mesure à chacun sa part, soit de labeurs, soit de jouissances.

Chez les publicistes que nous allons étudier maintenant, ceux que Blanqui appelle « les économistes sociaux[1] », voulant indiquer par là que, s'ils ne sont pas des socialistes, ils tendent pourtant à favoriser les revendications des socialistes, la protestation contre la concurrence s'inspire d'un sentiment avant tout moral, d'une compassion profonde pour les misères de la classe ouvrière. Ajoutez à cela l'effet produit par les vues de Malthus et de Ricardo. L'un, avec sa théorie de la rente, l'autre avec sa théorie de la population, découvrent le point faible de l'hypothèse optimiste adoptée par Smith. Si le propriétaire foncier a vraiment la situation privilégiée que décrit Ricardo, n'est-il pas juste que l'État intervienne pour rétablir un équilibre que la balance ne trouve pas d'elle-même? Si le rapport entre

1. Blanqui, *Histoire de l'Economie politique* (t. II, p. 229, 3e édit.). — B. Malon, *Socialisme intégral* (t. I, p. 168), les appelle « économistes de l'École française », par opposition à « l'École anglaise », plus impassible.

la richesse et la population est tel que le dit Malthus, peut-on s'en remettre entièrement à la « nature » du soin de la répartir, et ne faut-il pas que la prévoyance de l'homme entre en jeu? Ce sont là deux « brèches [1] » formidables ouvertes dans la pure doctrine économique, deux brèches qui devaient aller s'élargissant, et par où devaient passer des revendications redoutables qu'annoncent déjà celles de Sismondi, de Villeneuve-Bargemont, de Buret et de Blanqui.

I

Sismondi [2], à tous égards le plus important et le plus original des économistes dissidents, reconnaît qu'il a surtout en vue l'Angleterre, et que c'est dans ce pays qu'il a trouvé à la fois le point de départ et la confirmation de ses vues [3]. C'est qu'aussi bien le spectacle offert par le monde de l'industrie, livré à une concurrence effrénée, à une surproduction systématique, est plus effrayant à cette date en Angleterre que sur le continent [4].

Pour porter remède aux maux qu'il dénonce, Sismondi n'hésite pas à prendre le contre-pied des idées de Smith. L'auteur des *Recherches sur la Richesse des nations* estimait que si la fortune publique allait en augmentant, ce qui ne manquerait pas d'arriver pour peu que les gouvernements voulussent bien

1. Espinas, *Histoire des Doctrines économiques* (p. 296).

2. *Nouveaux principes d'Économie politique*, ou *De la Richesse dans ses rapports avec la population* (1820). — *Études sur les Sciences sociales.*

Vidal (*De la Répartition des Richesses*, p. 241) a justement noté le rapport qui existe entre les vues de Sismondi et celles de Herrenschwand : *De l'Économie politique moderne* (Londres, 1786; Paris, 1795).

3. *Nouveaux principes d'Économie politique*, avertissement de la 2e édition (t. I, p. 4).

4. Voir Blanqui, *Histoire de l'Économie politique* (t. II, p. 227).

laisser les choses suivre leur cours, les membres de la société s'en trouveraient individuellement bien. Sismondi déclare que « l'accumulation des richesses dans l'État n'est pas, *d'une manière abstraite, le but du gouvernement* », que les dépositaires du pouvoir sont appelés « à seconder l'œuvre de la Providence, *à augmenter la masse du bonheur sur la terre* », en assurant la participation de tous les citoyens « aux jouissances de la vie physique, que la richesse représente[1] ». Une nation n'est pas nécessairement plus heureuse quand elle produit davantage, ou quand elle exporte davantage, ou quand elle possède plus de numéraire. « C'est la proportion, le juste rapport entre ces progrès, qui conserve à tous le bien-être[2] ».

Il ne faudrait pas croire que Sismondi se place à un point de vue purement théorique. Préparé par ses études historiques à attacher aux faits une très grande importance, il observe le monde industriel et économique qu'il a sous les yeux. Il constate que les faits « n'ont pas répondu à l'attente commune[3] ». On s'attendait à l'accroissement, non seulement de la prospérité générale, mais du bonheur individuel. Or qu'arrive-t-il? « Les efforts sont aujourd'hui séparés de leur récompense. *Ce n'est pas le même homme qui travaille et qui se repose ensuite, mais c'est parce que l'un travaille, que l'autre doit se reposer*[4] ». On peut s'étonner que cette formule n'ait pas été plus souvent reproduite. Elle dit tout : elle serre de plus près que la distinction Saint-Simonienne des oisifs et des travailleurs, la réalité de la misère sociale.

Sismondi a une thèse favorite, qui lui appartient en propre, que son livre est fait pour développer, mais qui ne nous

1. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. I, p. 9 et 8).
2. *Études sur les Sciences sociales* (t. III, p. 238, 275-276).
3. *Nouveaux principes d'Économie politique.* Avertissement de la 2e édition (t. I, p. iij).
4. *Ibid.* (t. I, p. 76).

intéresse qu'autant qu'elle touche à notre sujet : c'est la théorie du revenu dans son rapport à la population[1].

Pour que les richesses de la société fassent le bonheur de tous, il faut que « leur accroissement se conforme à celui de la population, et que leur distribution se fasse dans une proportion qu'on ne saurait troubler sans un extrême danger ». Il faut, ajoute Sismondi, « que le revenu croisse avec le capital, que la population ne dépasse pas le revenu qui doit la faire vivre, que la consommation croisse avec la population, et que la reproduction se proportionne également et au capital qui la produit, et à la population qui la consomme ». Aucun de ces « rapports » ne peut être troublé « indépendamment des autres », sans qu'il y ait « souffrance » pour la société[2]. Il y aurait à discuter ici, et d'autres ne s'en sont pas fait faute, au point de vue économique. Mais notre tâche est différente : nous devons montrer seulement par quels moyens Sismondi essaie de maintenir, entre ces différents rapports, l'ordre constant qu'il juge nécessaire. C'est ainsi, en effet, qu'il a été conduit à accroître singulièrement la tâche de l'État.

L'État doit surveiller sans cesse ces rapports délicats et fragiles entre le revenu et la population, entre la consommation et la reproduction, afin de faire participer au bonheur le plus d'hommes possible, et de « rattacher la jouissance au travail », puisque l'industrie, poussée à outrance, a « séparé toujours plus le travail de la jouissance[3] ». C'est là une tâche d'autant plus difficile, que tous les publicistes modernes, identifiant le bonheur avec la seule liberté, et regardant le gouvernement « comme l'ennemi né de la liberté », n'ont pas cessé de le discréditer. Ils affirment qu'un pays est d'autant plus prospère qu'il est moins gouverné; que le gouvernement, comme

1. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 257 et suiv.).
2. *Ibid.* (Avertissement de la 2e édition) (t. I, p. x-xj).
3. *Ibid.* (t. I, p. 273).

l'impôt, est un « mal nécessaire », et que l'effort des libéraux « doit tendre à en avoir le moins possible[1] ». Il faut donc, avant tout, réagir contre cette tendance, « invoquer » l'intervention du gouvernement aussi résolument qu'Adam Smith l'écarte[2], et lui rendre la « force » qui lui a été injustement « retranchée[3] ».

Une fois sa force restaurée, son crédit rétabli, à quoi le gouvernement s'emploiera-t-il ? Il devra tout d'abord cesser de « pousser à l'industrialisme[4] », faire tomber la concurrence illimitée, favoriser une « organisation du travail[5] » qui, sans remettre en honneur les maîtrises et les jurandes[6] — dont Sismondi parle, d'ailleurs, avec reconnaissance, mais qu'il ne veut pas ressusciter, car « le monde ne reprend jamais les entraves qu'il a déposées[7] » — assurerait aux travailleurs les principaux d'entre les bienfaits du vieux système[8].

Ce n'est pas tout : Sismondi touche aux bases de la propriété. Il montre que la terre ne saurait être traitée comme les autres objets. Pourquoi le droit de propriété sur la terre est-il sanctionné par la société? Parce qu'il lui apporte un avantage. L'homme qui enclot un champ, et dit : « Ceci est à moi », rend service à tous. « Il appelle à l'existence celui même qui n'a point de champ à lui, et qui ne pourrait pas vivre, si le champ du premier ne fournissait un surplus de produit ». L'usurpation, en ce cas, est donc « heureuse », et la société « fait bien de la garantir ». Il n'en résulte pas moins de cette observation que la propriété terrienne ne repose pas sur un « droit naturel antérieur ». Elle est un « don social ». Sismondi appelle en

1. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 193).
2. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 336).
3. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 48).
4. *Ibid.* (t. III, p. 365).
5. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. I, p. 407, 414-415).
6. *Ibid.* (t. I, p. 428). — Cf. *Études sur les Sciences sociales* (t. III, p. 338-339).
7. *Études sur les Sciences sociales* (t. III, p. 361).
8. Voir pour les détails, *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 344).

témoignage le raisonnement, qui montre « que la propriété de la terre n'est pas une création complète de l'industrie, comme celle d'un ouvrage de l'homme », et l'histoire, qui établit que de « nombreuses nations n'ont pas reconnu l'appropriation des terres ». Mais s'il en est ainsi, la société qui « prend sous sa protection » les propriétaires fonciers, doit mettre à la concession qu'elle leur fait des « conditions » qui soient « dans l'esprit de cette concession même ». Elle doit soumettre la propriété territoriale à une législation « qui en fasse résulter le bien de tous[1] ».

Sismondi demande donc à l'État d'intervenir dans l'industrie, dans le commerce, dans l'organisation du travail, dans le régime de la propriété territoriale. Il lui demande, en outre, de veiller à ce que « la classe qui vit de son intelligence... ne se multiplie pas au delà du besoin », et cela, parce que « les souffrances des hommes de l'intelligence, lorsqu'ils manquent de pain, sont plus cuisantes que celles d'aucun autre ordre d'hommes[2] ». Ce n'est pas défiance des lumières, mais compassion pour les peines des individus, et désir que le plus grand nombre possible d'entre eux soient heureux. Pour atteindre ce résultat, Sismondi ne craint pas de multiplier les appels au pouvoir.

Il se donne à lui-même, ou il donne à ses adversaires, comme J.-B. Say, deux raisons qui lui paraissent justifier surabondamment son principe. La première, c'est que parmi les libertés toujours si respectables — Sismondi professe le respect de la liberté, même quand il la supprime — il en est plusieurs qui sont des « concessions sociales », qui n'existeraient pas « pour l'homme

1. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. I, p. 159-160 et 203).
Le gouvernement doit favoriser les progrès de la culture, surveiller le mode d'exploitation, et limiter, par une série d'interventions législatives, le droit même du propriétaire (voir *Ibid.*, le livre III).

2. *Études sur les Sciences sociales* (t. III, p. 256).

sauvage », et qui peuvent être « modifiées par cette même autorité publique qui les garantit[1] ». La seconde, c'est qu'en réalité, le gouvernement n'est jamais « resté neutre ». Quand donc on lui demande d'intervenir aujourd'hui, ce n'est pas pour le mêler à des choses auxquelles il était jusqu'alors étranger, mais bien pour le convier « à détruire le mal qu'il a fait..., à modifier ce qu'il a créé[2] ». — « Tout ce qui est notre ouvrage, dit-il encore en une formule heureuse, est soumis à notre censure, et l'autorité du législateur s'étend essentiellement *sur les abus qui sont le résultat de ses lois*[3] ». En rappelant cette vérité élémentaire, mais trop souvent négligée (que l'État n'est pas en face d'un monde tout neuf, auquel il n'a jamais touché, ce qui expliquerait qu'on lui demandât de s'abstenir d'y toucher à présent), mais, au contraire, en face d'un monde auquel il a touché, et qui, par cette raison même, appelle des retouches, Sismondi met dans la circulation un principe d'une importance extrême.

Le même homme qui, en économie politique, combat le laissez faire, et préconise l'intervention incessante de l'État, est, en politique, l'adversaire résolu de la souveraineté du peuple entendue à la manière de Rousseau. Toujours pour la même raison, il donne la préférence aux faits sur les théories abstraites. Or la souveraineté du peuple, dont le corollaire « nécessaire » est, selon Sismondi, le suffrage universel[4], n'est qu'une abstraction pure et simple. En réalité, chaque nation forme « un tout, composé de parties dissemblables ». Autant de volontés, dans cette nation, que de parties. Le rôle du législateur consiste à « harmoniser toutes ces volontés en une seule », en tenant

1. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 339).
2. *Ibid.* Éclaircissement (t. II, p. 463).
3. *Ibid.* (t. II, p. 347).
4. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 90).

compte du vœu national[1]. Contre le suffrage universel, Sismondi accumule les objections. Il « rabaisse » tout ce qui tend à s'élever[2], et, « considérant les hommes comme de simples chiffres, comme autant d'unités égales, il les compte au lieu de les peser[3] ». On ne saurait admettre que la soumission des minorités aux majorités soit « de droit naturel ». Elle n'est que l'effet d'une convention discutable[4]. Au surplus, le suffrage universel est contre-révolutionnaire[5].

Comment le vœu national remplace-t-il pour Sismondi le suffrage universel? Ce qui est « essentiel à la liberté », c'est le droit « d'élever la voix, plus que celui de prononcer ». La vraie souveraineté du peuple, « c'est la domination de la raison nationale[6] ». Par sa politique, Sismondi rejoint les Doctrinaires. Avec eux, il croit à la souveraineté de la raison[7]. Avec eux, il veut organiser la représentation des intérêts, non celle des partis[8]; et il regarde, avec eux, la représentation des intérêts comme une garantie, non seulement du bon ordre, mais de la « liberté politique », grandement favorable à la moralisation des peuples[9]. La différence est que les Doctrinaires sont au moins partiellement individualistes, tandis que Sismondi ne l'est pas du tout.

S'il veut organiser la liberté politique par la représentation

1. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 90).
2. « Le gouvernement des hommes est une œuvre de la pensée.... Introduire des hommes illettrés dans les Conseils d'une nation, c'est faire descendre dans l'arène, pour un combat de gladiateurs, des hommes désarmés, etc... ». *Ibid.* (t. I, p. 312).
3. *Ibid.* (t. I, p. 54).
4. *Ibid.* (t. I, p. 303, 74).
5. « Si la liberté civile et religieuse, en France, pouvait se jouer au suffrage universel, les prêtres et les rois auraient beau jeu, et cette liberté serait bientôt perdue ». (*Ibid.*, t. I, p. 87).
6. *Ibid.* (t. I, p. 111).
7. *Ibid.* (t. I, p. 84).
8. *Ibid.* (t. I, p. 137).
9. *Ibid.* (t. I, p. 23).

des intérêts, l'expression du vœu national, et la domination de la raison nationale, c'est en considération non du droit des membres de la nation à intervenir dans ses destinées, mais du « droit de la nation à réunir le plus de lumière possible sur toutes les questions qu'elle doit décider[1] ». Autrement dit, du droit qu'elle a de régler au mieux ses intérêts. Par la même raison, le pouvoir doit être fort. La société ayant pour objet l'amélioration et le bonheur de tous, ses droits « sont limités par ce but lui-même ». Une sorte de « contrat tacite existe entre la société et tous ses membres, par lequel chacun a mis des bornes à son obéissance, ou aux pouvoirs que le gouvernement peut exercer sur lui ». En aucun cas, la société n'a droit « sur la conscience et la vertu » de ses membres. Mais il n'en est pas de même de leur bonheur et de leur vie. Car « quel que soit le prix de la vie de l'individu, la vie de l'État est plus précieuse encore, et c'est ainsi que la société est autorisée à sacrifier la partie pour le tout[2] ». Sauf dans « l'ordre moral » où, comme le dit Sismondi avec force, au même endroit, « c'est le tout lui-même, que la vertu de l'individu », l'État passe avant le citoyen.

En somme, il faut, selon Sismondi, réagir contre deux grandes « déceptions[3] » : la déception causée par l'industrialisme, en économie politique ; la déception causée par la théorie abstraite de la souveraineté du peuple, en politique[4]. Il est donc à la fois l'adversaire de Smith et celui de Rousseau, opposant à la thèse de la liberté économique illimitée, le droit et le devoir de l'État, et à la thèse de la toute-puissance des majorités, un aménagement social propre (il se le persuade du moins) à prévenir tout excès de pouvoir.

1. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 143, 132).
2. *Ibid.* (t. I, p. 36 37).
3. *Ibid.* (t. III, p. 226, 234).
4. *Ibid.* (t. I, p. 73).

Si elles se rejoignent par leurs conclusions, l'économie politique et la politique de Sismondi ne laissent pas que de présenter certaines dissonances apparentes. Pour en saisir l'harmonie, il faut se référer à l'idée directrice, la préoccupation utilitaire, le souci du bonheur. L'économie politique devient « la théorie en grand de la bienfaisance », et « tout ce qui ne se rapporte pas, en dernier résultat, au bonheur des hommes n'appartient pas à cette science[1] ». En politique, le criterium est aussi le bonheur commun. L'homme renonce à certains « droits » pour s'assurer certains « avantages ». S'il comprend que le « partage égal des droits politiques, le suffrage universel,... donnerait l'expression de l'ignorance et de l'incurie »; que le « partage égal des biens donnerait à tous, au lieu de l'abondance, la misère et la barbarie universelles », l'homme cherchera « non l'égalité des droits politiques, mais la sagesse des conseils nationaux »; non le partage égal des richesses acquises, mais « la garantie que le travail social se poursuivra, et que ses fruits répandront partout l'abondance[2] ». Il ne faut pas, ajoute Sismondi, dire « il est de principe » ; il faut dire « il est expédient de[3]... ». A sa manière, par conséquent, et pour sa large part, Sismondi ébranle le crédit de la notion abstraite du droit, sans toutefois aller, comme les Saint-Simoniens, jusqu'à la négation de la liberté des consciences.

Le trait distinctif de Sismondi, au surplus, c'est l'équilibre qu'il garde entre les extrêmes. Il allie le sentiment de la liberté au goût le plus vif pour l'intervention de l'État. Il fait d'incessants appels à la volonté humaine, et il respecte hautement les nécessités de fait, les conditions historiques. Ce pouvoir,

1. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 250). — Cf. *Études sur les Sciences sociales* (t. III, p. 226).
2. *Études sur les Sciences sociales* (t. II, *Préface*, p. IX-X).
3. *Ibid.* (t. I, p. 71).

enfin, auquel il est bien près de tout livrer, il reconnaît qu'il a été, « en général, formé par une combinaison d'accidents », que, « lorsqu'il existe, on peut s'en servir et en disposer, mais qu'on ne le crée pas[1] ». Sismondi est à la fois très timide et très hardi. Hardi, au point d'avoir prononcé quelques-uns des mots les plus violents dont se soient emparés les socialistes[2]. Timide, assez pour avoir peur, politiquement, de toute révolution, et pour déclarer que les peuples doivent chercher le progrès graduel, « de concert avec les gouvernements *même les plus mauvais*[3] »; assez pour reculer devant les conséquences de son propre principe, et avouer, de bonne foi, qu'après avoir indiqué « où est la justice », il ne se sent pas la force « de tracer les moyens d'exécution »; assez pour déclarer qu'il est « presque au-dessus des forces humaines de concevoir un état de propriété absolument différent de celui que nous fait connaître l'expérience[4] ».

Sismondi est sincère, d'ailleurs, dans ce mélange de hardiesse et de timidité. Il prend à tâche de marquer par où il se rapproche, par où il se sépare d'Owen et de Fourier, et de tous ceux qui, comme lui, préconisent l'association, en l'entendant d'autre manière[5]. Il s'excuse, à maintes reprises, de combattre Adam Smith, et prend grand soin de dire, quand il les attaque, « que les économistes ne font pas naître les événements du monde industriel », si bien que ce n'est

1. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 235).

2. J'en ai déjà cité plusieurs. En voici encore un. En étudiant les merveilles économiques du siècle, « *partout*, dit-il, *nous avons vu le progrès des choses, partout les souffrances des hommes* ». *Ibid.* (t. III, p. 220).

Et ceci encore. Ce sont les derniers mots des *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 464). « ... Le phénomène nouveau que présentent les nations opulentes, où la misère publique ne cesse de s'accroître avec la richesse matérielle, *et où la classe qui produit tout est chaque jour plus près d'être réduite à ne jouir de rien* ».

3. *Études sur les Sciences sociales* (t. I, p. 376).

4. *Nouveaux principes d'Économie politique* (t. II, p. 364).

5. *Ibid.* (t. II, p. 365).

pas à eux qu'il faut « attribuer les souffrances » des travailleurs[1].

Il sent bien, et il ne le cache pas, qu'il en dit assez pour mécontenter tout le monde, trop peu pour satisfaire entièrement personne. Insupportable aux purs économistes, par la condamnation maintes fois répétée du laissez faire, il l'est tout autant aux révolutionnaires, car, alors même qu'il réclame l'intervention de la loi, l'action qu'il en attend est lente, progressive, sans résultats immédiats[2].

II

L'*Économie politique chrétienne* de Villeneuve-Bargemont[3] a eu, aux yeux des contemporains, une importance dont nous avons quelque peine à nous rendre compte. Les socialistes citent cet écrivain et s'en autorisent[4]. Les économistes lui font une place honorable[5]. Son livre est long, bourré de chiffres, qui n'ont pas la valeur des statistiques plus récentes. Au reste, sa polémique contre la concurrence industrielle se distingue par la vivacité dont elle est empreinte, et le socialisme chrétien fait chez lui sa première apparition.

Comme Sismondi, qu'il vante et qu'il tire même à lui plus que de raison[6], Villeneuve-Bargemont estime que le problème économique est, avant tout, celui d'une « équitable distribution de la richesse[7] ». L'économie politique anglaise lui paraît inca-

1. *Études sur les Sciences sociales* (t. III, p. 211).
2. *Ibid.* (t. III, p. 336).
3. *Économie politique chrétienne, ou Recherches sur la nature et les causes du paupérisme en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir* (1834).
4. Louis Blanc, *Le Socialisme, droit au travail* (p. 46).
5. Blanqui, *Histoire de l'Économie politique* (t. II, p. 241).
6. *Économie politique chrétienne* (t. I, p. 131).
7. *Ibid.* (t. III, p. 582).

pable de le résoudre. Mais, tandis que Sismondi n'imputait pas aux économistes les maux du prolétariat industriel, Villeneuve-Bargemont incline à penser que les souffrances nées de la concurrence seraient peut-être imputables, « à bon droit, à la science elle-même[1] ».

La solution du problème ne se trouvera que dans une science nouvelle qui contienne « la théorie du bonheur des peuples[2] ». Mais le bonheur n'est pas fait seulement de la possession des biens matériels. Les « vertus morales » y jouent un grand rôle. On ne saurait, par conséquent, demander le secret du bonheur aux enseignements d'une science qui « place la destinée de l'homme dans la sphère étroite et grossière des sens et des jouissances physiques[3] », détruit « les liens qui doivent unir les riches aux pauvres », enlève au travail « son but moral et sa juste récompense, tarit les sources de l'aisance des classes ouvrières, c'est-à-dire la sobriété, l'économie, la prévoyance et la suffisance du salaire[4] ». Bonnes, peut-être, pour les « âges futurs », pour le temps où « l'amour du repos ne sera plus dans la nature humaine », où la terre sera devenue « une vaste monarchie universelle », les théories de Smith ne peuvent, en attendant, aboutir à un « ordre social compatible avec la paix et la félicité de l'espèce humaine[5] ».

Villeneuve-Bargemont ne se borne pas à ces plaintes d'un caractère très général. Il porte son effort sur deux points : il réclame, lui aussi, une nouvelle organisation du travail, célébrant les avantages de celle que la Révolution a supprimée, sans toutefois en demander le rétablissement pur et simple[6]; et, avec une « législation pour prévenir l'indigence », une orga-

1. *Économie politique chrétienne* (t. I, *Introduction*, p. 81).
2. *Ibid.* (t. I, *Introduction*, p. 81).
3. *Ibid.* (t. III, p. 582).
4. *Ibid.* (t. III, p. 582).
5. *Ibid.* (t. I. *Introduction*, p. 81).
6. *Ibid.* (t. III, p. 183).

nisation « officielle et publique » de la charité[1]. C'est même là qu'est, à vrai dire, l'orginalité du livre, et son objet réel. « Le principe de l'intervention des gouvernements, dans l'administration de la charité, nous paraît également réclamé par la religion et la politique[2] ». Les gouvernements sont les « ministres visibles de la Providence ». Ils ont pour but « d'assurer à tous les membres de la société justice, protection, liberté ». L'auteur ajoute qu'ils doivent étendre leurs soins « aux pauvres bien plus qu'aux riches, aux faibles plus encore qu'aux puissants ». Et il trace le plan d'une administration publique de la charité, où le gouvernement « *a tout à faire*[3] ». N'est-il pas « le centre commun de lumières, d'efforts et de puissance, dont les rayons peuvent s'étendre jusqu'aux extrémités les plus reculées du royaume[4] »?

Appel ardent à l'intervention de l'État, protestation émue en faveur des déshérités, attaques vives contre les favorisés de la fortune[5], tel est le fonds d'idées de Villeneuve-Bargemont. Si nous le qualifions de précurseur du socialisme chrétien, c'est qu'il tâche à se distinguer des autres réformateurs de son temps, et particulièrement des Saint-Simoniens. Il leur reproche de s'inspirer de Spinoza[6]; mais surtout, prenant texte de leurs besoins religieux, il les invite, au lieu de poursuivre une rénovation chrétienne, à rallier l'Église catholique[7]. Lui-même, il marque sa propre place dans l'histoire des théories

1. *Économie politique chrétienne* (t. III, p. 154 et suiv.).
2. *Ibid.* (t. II, p. 395).
3. Voir, pour les détails de cette organisation, *Ibid.* (t. III, p. 132 et suiv.).
4. *Ibid.* (t. III, p. 11).
5. Il parle, lui aussi, de la « féodalité financière... plus despotique, plus oppressive, plus dure mille fois que la féodalité du moyen âge ». *Ibid.* (t. I, p. 389).
Villeneuve-Bargemont cite, d'ailleurs, un livre antérieur au sien, et écrit dans un esprit analogue, où ce mot est également employé, *La Grande-Bretagne en* 1833. par le baron d'Haussez.
6. *Économie politique chrétienne* (t. I, p. 429).
7. *Ibid.* (t. I, p. 442).

sociales, lorsque, après avoir loué « la nouvelle école, plus morale et plus humaine » que celle de Smith, qui est en train de se former en France, il convie cette école à faire un pas de plus, à « confondre et unir étroitement la science des richesses matérielles avec la science des richesses morales, à prendre pour base le grand élément civilisateur, le Christianisme[1]... ».

III

Le courant d'idées auquel cèdent Villeneuve-Bargemont et Sismondi est si fort, qu'il entraîne jusqu'à des économistes appartenant à l'École — je citerai, parmi plusieurs autres, Blanqui — et qu'il détermine l'apparition d'un livre, celui de Buret, où les socialistes trouveront toutes les armes dont ils useront plus tard contre l'économie politique, bien que l'auteur ne soit pas, à proprement parler, un socialiste.

Blanqui se rattache à l'orthodoxie économique par nombre de traits[2]. Il pousse même l'optimisme de l'École aux dernières limites. Si la division du travail condamne un ouvrier à faire toute sa vie des têtes d'épingles, et à ne faire que cela, ce qui est certainement abrutissant, il ne faut pas, comme on pourrait en être tenté, s'en prendre à la division du travail, encore « incomplète » aujourd'hui, mais, au contraire, attendre tout de ses progrès[3]. Cependant, bien qu'il affiche cette confiance absolue dans l'avenir, Blanqui ne se dissimule pas que le présent laisse à désirer.

La théorie de la population de Malthus, ou du moins, les co-

1. *Économie politique chrétienne* (t. I, *Introduction*, p. 82-83).
2. *Histoire de l'Économie politique en Europe* (1837). — *Cours d'Économie industrielle.*
3. *Cours d'Économie industrielle* (t. I, p. 70).

rollaires et les applications qu'on en tire, lui paraissent très contestables. Il loue Sismondi de « réintégrer dans le sein de la société cette classe si nombreuse, dont Malthus voulait ôter le couvert[1] ». A propos du désaccord qui se marque entre Sismondi et l'École anglaise, il prend résolument parti, sinon pour toutes les vues de Sismondi, qu'il trouve parfois excessives[2], du moins pour sa tendance générale, qu'il considère comme plus humaine. Dans l'*Histoire de l'Économie politique*, il insiste lui-même sur les « fruits amers » qu'a portés la théorie d'Adam Smith, et il se fait gloire d'appartenir à « l'École française », qui a plus d'entrailles que l'École anglaise[3].

Blanqui est, en outre, disposé à étendre le rôle de l'État dans l'industrie, en matière de travaux publics. J.-B. Say voyait là une dérogation aux principes de l'École. Blanqui s'élève contre cette opinion[4], et la chose est de conséquence, si l'on songe que la question se posait alors sous une forme très précise et très pressante. Il s'agissait de la création des chemins de fer, épisode caractéristique dans l'histoire de l'idée d'État au cours de ce siècle. Blanqui sanctionne ici la thèse défendue par le parti démocratique, combattue avec acharnement par les libéraux, au nom et à l'aide de ce qu'ils appellent les principes d'une saine économie politique.

Le livre de Buret[5] a été, disions-nous plus haut, l'arsenal où les diverses Écoles socialistes ont puisé leurs munitions. Louis Blanc, Pierre Leroux, bien d'autres encore, le citent fré-

1. *Cours d'Économie industrielle* (t. I, p. 75).
2. « Il est sorti des limites du vrai ». *Ibid.* (t. I, p. 76).
3. *Histoire de l'Économie politique* (t. II, p. 126-127).
4. *Cours d'Économie industrielle* (t. II, p. 35).
5. *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (Bruxelles, 1842). — Il n'est pas sans intérêt de noter qu'un fragment de cet ouvrage, présenté en 1840 à l'Institut, pour prendre part à un concours sur la question de la misère, y a été récompensé.

quemment et l'historien socialiste du socialisme considère l'auteur de ce livre comme un précurseur[1].

Buret ne s'est pas borné à critiquer le laissez faire, même en termes très énergiques[2]; ou à nommer le régime industriel de son temps le « moyen âge de l'industrie[3] »; en faisant remarquer que, dans la confusion de ces temps barbares, il n'y avait pas, à proprement parler, de gouvernement, et que « ce qu'on a nommé depuis oppression, injustice sociale, était l'excès de la liberté de quelques-uns, aux dépens de la société, l'abus du laissez-faire[4]. » Il ne s'est pas borné à louer abondamment et éloquemment Sismondi[5], ni à blâmer Adam Smith pour avoir restreint outre mesure le domaine de l'économie politique, en la transformant en une science « positive comme les mathématiques[6] ». Il a fait tout cela, et il a fait davantage encore. Il s'est exprimé en termes très frappants sur les rapports du capital et du travail; il a délibérément fait appel à l'intervention de la loi et de l'État dans les affaires de l'industrie, dans la direction morale du pays; enfin, il a, lui aussi, réclamé pour l'intelligence le droit d'intervenir, d'arracher au hasard la direction des plus grands intérêts de l'humanité.

Le « vrai fléau de l'industrie », c'est, dit Buret, la séparation « toujours croissante » du capital et du travail, la division du monde industriel en « classes » hostiles, situation lamentable, qui ne pourra prendre fin qu'à la condition que le travail parvienne à « conquérir une part, si minime qu'elle soit, de la propriété des instruments qu'il emploie[7] ». Je n'ai pas à analyser ici les moyens préconisés par Buret[8]. Il me suffit de

1. B. Malon, *Socialisme intégral* (t. I, p. 79).
2. *Misère des classes laborieuses, Introduction* (t. I, p. 16).
3. *Ibid.* (t. I, p. 17).
4. *Ibid.* (t. I, p. 18, 20-21).
5. *Ibid.* (t. I, p. 25).
6. *Ibid.* (t. I, p. 10).
7. *Ibid.* (t. II, p. 231).
8. Voir *Ibid.* (t. II, p. 232 et suiv.).

rappeler qu'il réclame l'intervention obligatoire[1] de la loi. Loin de s'en défier, il la proclame bienfaisante. « La loi, quand elle est bien intentionnée et intelligente, a le pouvoir de faire le bonheur d'un peuple : la loi intelligente est l'expression de la justice[2] ». L'État interviendra donc dans le régime de l'industrie. Il interviendra pour « élargir les entreprises industrielles », de manière que « les ouvriers intelligents, laborieux, économes, [trouvent] le moyen d'y entrer à titre d'associés[3] ». Il interviendra encore en provoquant une sorte de « gouvernement de l'industrie ». Tout est organisé, sauf l'industrie. L'armée, la magistrature, le clergé ont leurs règlements : pourquoi le travail seul échapperait-il à cette règle, qui est d'ailleurs bienfaisante[4]? Ce n'est pas tout. L'État interviendra aussi dans l'héritage, en réservant à la société une part d'enfant[5]. Il interviendra dans la vie morale des citoyens, en distribuant l'enseignement primaire[6]. Ainsi, le hasard, les « forces aveugles » cesseront de régir le monde. « L'intelligence » s'y substituera[7]. Son intervention est d'autant plus nécessaire, qu'un « monde nouveau » est en train de naître. Le laisser venir tout seul, s'en remettre pour l'organiser « à la seule action de la force des choses », serait une erreur grave. On aurait à refaire ce monde « au bout de quelques jours[8] ».

Je ne sais si Buret a lu Descartes, mais, à cette même page,

1. « Que la loi fasse en faveur du travail moitié moins seulement de ce qu'elle a fait autrefois contre lui, et la cause la plus générale de la misère sera supprimée ». *Misère des classes laborieuses* (t. II, p. 234).

2. *Ibid.* (t. II, p. 251).

3. « Si l'industrie se refuse à tenter de pareilles réformes, *c'est aux gouvernements qu'il appartient de provoquer les essais, et de faire pour le compte de tous les expériences nécessaires* ». *Ibid.* (t. II, p. 247).

4. « L'atelier ne doit pas être un couvent, ni une caserne, mais est-ce à dire qu'il doive être un lieu de confusion et de désordre »? *Ibid.* (t. II, p. 290).

5. *Ibid.* (t. II, p. 264).

6. *Ibid.* (t. II, p. 315).

7. *Ibid.* (t. I, *Introduction*, p. 39).

8. *Ibid.* (t. I, *Introduction*, p. 42).

il affirme sa préférence pour les villes nouvelles et les mondes nouveaux, bien tirés au cordeau, sur les « vieilles cités librement construites sur le principe du laissez faire ».

CHAPITRE CINQUIÈME

CONCLUSIONS DU LIVRE DEUXIÈME

On n'a pas cherché, dans les chapitres qui précèdent, à faire l'histoire du socialisme en France. Il manquerait des noms considérables : Fourier, Proudhon, que nous rencontrerons tout à l'heure parmi ceux des penseurs et des écrivains qui ont, au contraire, revendiqué contre l'État le droit de l'individu. On a simplement voulu montrer, à travers quelques-unes des formes du socialisme, l'appel à la législation, à l'autorité, à l'État, devenant chaque jour plus pressant. Fourier, Proudhon, ne trouvent pas ici leur place, précisément parce qu'ils ne font pas entendre cet appel: tandis que Saint-Simon et les Saint-Simoniens, Buchez et Pierre Leroux, Louis Blanc, Pecqueur et Vidal, Cabet, Sismondi, Buret, si différents entre eux à tant d'égards, se trouvent rapprochés les uns des autres par ce trait commun.

Si tous ont travaillé à accroître l'action de l'État, tous n'ont pas compris de la même manière l'État et son action.

Sismondi, préoccupé avant tout des fins morales, charge l'État d'introduire plus de justice dans les relations des hommes entre eux. Cabet restaure, en l'aggravant, et en y ajoutant son utopie économique, une notion de l'État qui rappelle celle que s'en faisait le despotisme éclairé. Louis Blanc et les premiers

collectivistes se flattent de mettre l'État au service de l'individu, sans réussir à protéger l'individu contre les empiétements de l'État. Buchez, frayant les voies au socialisme d'État, voit dans l'État l'instrument par excellence du progrès. Pierre Leroux, les Saint-Simoniens, Saint-Simon lui-même font l'apologie de l'autorité pour l'autorité, ils s'engouent du pouvoir parce qu'il est le pouvoir.

Suivant une juste remarque[1], le point de départ des premiers socialistes français est à peu près le même que celui des premiers économistes, bien que les conclusions auxquelles les uns et les autres aboutissent soient absolument opposées. Quand ils demandaient que le travail fût libre, les premiers économistes cédaient à « un élan de pitié » pour la condition des travailleurs. Lorsqu'elles protestent contre l'absolue liberté du travail, et en réclament « l'organisation », les diverses Écoles que nous venons de passer en revue cèdent au même sentiment. L'État leur apparaît comme le meilleur moyen à mettre en œuvre pour atteindre la fin qu'elles visent.

La critique de l'individualisme, et de l'ordre économique bâti sur ce fondement, est alors dans l'air. A mesure que l'on s'éloigne de la Restauration, et que l'on avance dans l'histoire de la monarchie de Juillet, on constate chez les écrivains qui ne s'occupent ni de sciences sociales, ni de sciences politiques, une infiltration continue de ces tendances et de cet esprit.

Il pénètre dans l'Église. Bien avant que le livre de François Huet ait paru[2], inaugurant, à proprement parler, le socialisme chrétien, dont Villeneuve-Bargemont n'est que l'annonciateur, le journal de Lacordaire et d'Ozanam, *l'Ère nouvelle*, avait marqué ses sympathies pour les Écoles socialistes. Lacordaire lui-même louait, du haut de la chaire de Notre-Dame, en 1845, le

1. Espinas, *Histoire des Doctrines économiques* (p. 300).
2. *Le règne social du Christianisme*, par F. Huet (Bruxelles et Paris, 1853)

sentiment dont s'inspiraient ces diverses Écoles, sentiment qui lui paraissait être un hommage rendu aux vrais besoins de l'humanité. On voit se produire alors de très singuliers mélanges où le catholicisme, l'esprit révolutionnaire, le communisme même, se fondent à doses variées[1].

La littérature, le roman, le théâtre offrent des exemples du même spectacle. Benoît Malon cite pêle-mêle[2], dans une de ces énumérations peu méthodiques dont il ne se défie pas assez, Béranger et Lamennais, George Sand et Eugène Süe, Chateaubriand lui-même, comme des adeptes de la cause. Un document nouveau et particulièrement significatif a paru depuis lors : le livre que Renan écrivait en 1843, et qu'il devait publier plus de quarante ans après[3]. Ce livre n'est ni un livre de politique, ni un livre de science sociale; mais la critique de l'individualisme, l'appel à l'État, qui s'y marquent en vingt endroits, n'en ont que plus de valeur comme témoignages.

La société n'est pas « la réunion atomistique des individus », elle est « une unité constituée », elle est « primitive[4] ». La liberté politique n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue d'une fin supérieure, « l'ennoblissement et l'émancipation de tous les hommes par l'action civilisatrice de la société[5] ». L'agitation libérale est qualifiée de « vaine et creuse[6] ». L'idéal du gouvernement est un « gouvernement scientifique », car le but que doit se proposer la politique est « la plus haute culture humaine possible[7] ». L'État, aux yeux de Renan, dans cette phase de sa pensée, « n'est pas une simple institution de police et de bon ordre ». Il a « des devoirs », qui consistent à

1. Voir H. Joly, *Le Socialisme chrétien*, chap. IV.
2. B. Malon, *Le Socialisme intégral* (t. I, p. 145 et suiv.)
3. *L'Avenir de la Science.*
4. *L'Avenir de la Science* (p. 252).
5. *Ibid.* (p. 355).
6. *Ibid.* (p. 357, 343-344).
7. *Ibid.* (p. 364)

fournir à l'homme les conditions de son perfectionnement. C'est une « puissance plastique et bien réellement directrice[1] ». L'État, dit encore Renan, est « *une machine de progrès*[2] ». Les socialistes posent assez bien le problème, mais ils le résolvent mal, en ramenant tout à la question « de bien-être et de jouissance[3] ». Il faut placer plus haut le but, mais l'État ne peut se dispenser d'intervenir. En publiant son livre, Renan n'a pas manqué de relever les « illusions » avec lesquelles il avait accueilli, lorsqu'il l'écrivait, « les idées socialistes[4] ». Tel qu'il est, ce livre peut servir d'exemple pour attester l'action des doctrines que nous venons d'étudier sur les esprits les plus libres[5].

Ce n'est pas en France seulement que cette tendance se déploie. Comme la réaction philosophique et politique, la réaction économique et sociale est essentiellement cosmopolite. L'Angleterre, l'Allemagne, y jouent leur rôle; mais, tandis qu'au point de vue philosophique et politique, les idées anglaises et allemandes ont notablement influé sur le mouvement des idées françaises, au point de vue économique et social, ou bien ce sont les idées françaises qui ont influé, en Angleterre, sur des hommes comme Stuart Mill, en Allemagne, sur les premiers théoriciens du socialisme; ou bien des circonstances particu-

1. *L'Avenir de la Science* (p. 252).

2. *Ibid.* (p. 378). — Voir, à propos de cette formule, combien les idées de Renan se sont modifiées (*Infra*, livre V, chap. I).

3. *Ibid.* (p. 377).

4. *Ibid.*, *Préface* (p. IX).

5. On relèverait aisément dans *l'Avenir de la Science*, mainte autre trace de l'action produite sur l'esprit de Renan par les doctrines alors dans toute la vigueur de leur poussée. Voir notamment, p. 101, où la religion de l'avenir est présentée en termes que ne désavouerait pas Pierre Leroux; voir encore, p. 81, un passage tout saint-simonien d'expression, sur le vrai bonheur : « C'est ici-bas, et non dans un ciel fantastique, que se réalisera cette vie de l'esprit. Il est donc essentiel que l'homme commence par s'établir en maître dans le monde des corps, afin de pouvoir ensuite être libre par les conquêtes de l'esprit. Voilà ce qu'il y a d'injuste dans l'anathème jeté par le christianisme sur la vie présente », etc.

lières à l'un et à l'autre pays y ont déterminé des mouvements originaux, mais offrant avec les idées françaises des concordances, non des liens directs : par exemple, Owen en Angleterre, ou, en Allemagne, le très intéressant et très important mouvement dont List est le chef.

J'ai relevé ailleurs les preuves de l'influence exercée par la pensée française en général, mais plus particulièrement par les Saint-Simoniens et par l'école démocratique, par Tocqueville et par les théoriciens de la Révolution de 1848, sur l'esprit de Stuart Mill. J'ai montré comment ses vues économiques s'en étaient trouvées modifiées, et comment il avait été conduit à faire très large la part de l'État dans l'activité nationale, et je ne puis que renvoyer à cette démonstration [1].

En Allemagne, où le succès de la prédication saint-simonienne paraît avoir été très grand [2], les précurseurs du socialisme contemporain reflètent les idées françaises [3]. Lassalle, qui est à mi-chemin entre les formes premières du socialisme et ses formes les plus récentes, a plus que personne, puisé à cette source. Sans doute, grâce à sa culture hégélienne, il a, autant que Karl Marx, le sentiment de l'évolution des institutions, et il a trouvé, pour caractériser les données de l'économie politique, des formules que Marx s'est appropriées [4]; mais sa critique de l'individualisme [5], sa théorie des *liens sociaux* [6], sont exactement conformes aux vues du socialisme français. De même, l'idée que Lassalle se fait de l'État, et du rôle qu'il doit jouer en créditant les associations de travailleurs [7]. La concordance

1. Voir notre travail *De Stuarti Millii individualismo.*
2. Voir Hubbard, *Vie et Travaux de Saint-Simon* (p. 84).
3. E. de Laveleye, *Le Socialisme contemporain* (chap. I).
4. Voir plus loin (livre IV, chap. 3).
5. Lassalle, *Capital et Travail,* trad. franç. (p. 38, 43).
6. *Ibid.* (p. 47-49).
7. *Ibid.* (p. 257, 264).

avec Louis Blanc est ici complète, et c'est même, en dépit des efforts que fait Lassalle pour la masquer[1], plus qu'une concordance.

On s'explique sans peine l'étendue et la force de ce mouvement d'idées. Des raisons de tout ordre contribuent à le produire, puis à l'accélérer. Outre celles que nous avons indiquées déjà — le développement de la grande industrie et les maux qu'elle entraîne à sa suite, les théories de Ricardo et de Malthus — la théorie de la souveraineté populaire, qui conduit logiquement au suffrage universel, entraîne, par une conséquence à peine moins rigoureuse, la revendication, soit du droit au travail, soit de quelque autre moyen propre à procurer le bien-être universel. « Il est contradictoire, a dit Tocqueville, que le peuple soit à la fois misérable et souverain. »

L'année 1848, si pleine d'événements, forme le point culminant du mouvement d'idées que l'on vient d'étudier. Le progrès de la démocratie accompli à cette date a été accompagné d'une grave menace pour la liberté individuelle.

Il n'entre pas dans notre dessein de mêler, si peu que ce soit, la politique à ces études. Comment ne pas constater, toutefois, que, si les événements de 1850 et de 1852 trouvèrent tant de facilité à s'acomplir, et tant de scandaleuses indulgences une fois accomplis, une lourde responsabilité pèse sur les doctrines dont nous venons de parler, ainsi que sur les hommes (d'ailleurs honnêtes et généreux) qui, en propageant ces doctrines, ont réveillé le goût de l'autorité et affaibli le sentiment de la justice? Assurément ils ne prévoyaient ni les événements qui allaient naître, ni les conséquences de leur propagande. L'histoire des idées montre pourtant qu'ils y avaient, sans le

1. *Capital et Travail*, trad. fr., Pièces additionnelles (p. 308). — Les emprunts de Lassalle à Louis Blanc sont très nettement indiqués par Duhring, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (3e aufl.). Leipzig, 1879. Voir, VIIIe partie, 2e chap.

vouloir, sans le savoir, préparé d'avance les esprits[1]. Il est permis de penser que, soumise à un autre régime, nourrie d'une autre doctrine, la démocratie aurait montré moins de goût pour le pouvoir personnel; et l'on ne saurait douter qu'une culture toute différente puisse seule la rendre digne et capable de la liberté.

L'indifférence à l'égard des formes politiques, la négation du droit abstrait placent leurs défenseurs dans une position très fausse. Les premiers socialistes se vantent d'être idéalistes, et ils ne font aucune différence entre les deux manières de satisfaire aux besoins de l'humanité, celle qui compte sur la diffusion sans cesse plus grande de la liberté, et sur les bienfaits de son œuvre, et celle qui ne craint pas de multiplier les appels à l'autorité et attend tout du pouvoir. Les premiers socialistes veulent, de même, par une inconséquence tout aussi manifeste, aboutir à la jouissance effective des droits, et ils commencent par nier l'idée abstraite du droit, c'est-à-dire par déchirer le titre sur lequel l'homme peut et doit fonder jusqu'à la revendication de la jouissance.

En plaçant au premier rang de ses préoccupations, et en entourant d'un si profond respect l'idée du droit, la philosophie

1. En professant l'indifférence la plus complète pour la liberté politique et la forme des institutions.

On a vu que Saint-Simon tenait peu de compte des formes politiques. Dans la nécrologie qu'il lui consacre, le 4 juin 1825, *le Globe* (qui est, à cette date, l'organe des Doctrinaires) lui fait honneur « alors que tout le monde en France s'occupait d'intérêts purement politiques, dans le vieux sens attaché à ce mot, d'avoir senti qu'une ère nouvelle s'ouvrait... ».

Louis Blanc, sans contester que les formes politiques aient un sens, met fort au-dessus d'elles le *but* à atteindre dans la vie sociale. (*Questions*, 5e série, p. 246-247.)

Vidal (*Répartition des richesses, Préface*, p. II). « On a assez disserté sur la politique, il est temps d'aborder les vraies questions, les questions sociales ».

Cabet a grand soin d'établir que le régime de la communauté est compatible avec toutes les formes de gouvernement. (*Voyage en Icarie, Préface*, p. V.)

du droit, la Révolution française n'avait pas fait seulement œuvre critique et négative : elle avait mis aux mains de la société moderne la seule arme dont celle-ci puisse se servir pour compléter les conquêtes déjà faites. Si l'on brise cette arme, il ne reste que la force.

LIVRE TROISIÈME

LA THÈSE INDIVIDUALISTE

AU XIXe SIÈCLE

LIVRE TROISIÈME

Il nous faut montrer maintenant comment l'idée individualiste s'est transmise des publicistes de la Révolution à ceux de la Restauration, ainsi qu'à leurs successeurs de la monarchie de Juillet et du second Empire.

Tandis qu'un Fourier, un Proudhon portent l'individualisme à sa limite extrême, et en tirent des conséquences paradoxales; tandis que l'École démocratique s'efforce, sans toujours y réussir, à marcher dans les voies du XVIIIe siècle; l'individualisme dévie et s'amoindrit aux mains des doctrinaires, des libéraux, des économistes. On le voit s'absorber finalement dans une opposition absolue, qui est chose nouvelle, entre l'individu et l'État.

Mais, même ainsi altéré, l'individualisme, grâce à la parfaite cohésion de ses éléments, à l'étroit rapport qu'il soutient avec la philosophie régnante, fait encore grande figure, et la formule où il s'exprime paraît décisive à d'excellents esprits.

CHAPITRE PREMIER

LA TRANSMISSION DE L'INDIVIDUALISME DU XVIIIe AU XIXe SIÈCLE

Le *Commentaire sur l'esprit des lois*, de Destutt de Tracy l'*Essai sur les garanties individuelles*, de Daunou, les *Considérations sur la Révolution française*, de Mme de Staël, trois livres fort différents entre eux d'allure et de caractère, rattachent la politique individualiste du XIXe siècle à celle du XVIIIe.

I

Destutt de Tracy s'inspire à la fois de Montesquieu, de Rousseau, des publicistes américains, d'Helvétius. Joignez à cela que la forme fragmentaire sous laquelle il produit ses idées est mal faite pour aider à en saisir l'ensemble et l'unité. Il faut pourtant essayer d'attribuer sa part à chacune de ces influences dans la doctrine du *Commentaire*[1].

Tracy ne possède pas une conception qui lui soit propre de la nature humaine. Il continue, en les modifiant à peine, l'utilitarisme et le sensualisme du XVIIIe siècle. La liberté, pour lui, c'est le pouvoir d'exécuter nos volontés. Mais comme il ramène

1. *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu* (1811). L'ouvrage a paru d'abord en Amérique. Il n'a été publié en France qu'en 1822.

la volonté au désir, c'est, en dernière analyse, le pouvoir de satisfaire nos désirs[1]. L'homme est heureux quand ses désirs sont accomplis. Le bonheur et la liberté sont donc « une seule et même chose[2] ». D'où découlent trois observations importantes. La première, c'est que les hommes se sont fait, selon les temps, des idées différentes de la liberté, parce qu'ils concevaient diversement le bonheur. La seconde, qu'une nation doit être regardée comme vraiment libre aussi longtemps que son gouvernement lui plaît, « quand même par sa nature il serait moins conforme aux principes de la liberté qu'un autre qui lui déplairait[3] ». La troisième, que les meilleures institutions sont celles qui rendent un peuple aussi heureux que possible, fussent-elles despotiques. « Si le prince qui exerce le pouvoir le plus despotiquement administrait parfaitement, on serait sous son empire au comble du bonheur, qui est une seule et même chose avec la liberté[4] ». Voilà les points de contact entre Destutt de Tracy et Helvétius.

Avec Montesquieu, Tracy tend à juger les institutions politiques non d'une manière absolue, mais relativement au temps où elles se forment, et au milieu où elles s'établissent. Montesquieu, toutefois, a eu le tort de croire qu'il existe une « condition principale » pour que les peuples soient heureux et libres, et que cette condition réside dans la séparation des pouvoirs, telle que l'Angleterre l'a réalisée.

Ici, Rousseau et les publicistes de la Révolution d'Amérique ont leur tour. Rousseau d'abord : l'opposition, la balance des pouvoirs ne produit jamais « qu'une guerre civile réelle[5] ». D'ailleurs, en faisant l'apologie de la constitution d'Angleterre, Montesquieu oublie un point capital. La « ferme volonté de la

1. *Commentaire sur l'esprit des lois* (Ed. Desoer, p. 129).
2. *Ibid.* (p. 130).
3. *Ibid.* (p. 132).
4. *Ibid.* (p. 133).
5. *Ibid.* (p. 166).

nation, qui entend qu'il subsiste », fait tout le soutien de l'édifice [1]. Il n'y a, en droit, qu'une puissance : la volonté nationale; les fonctions législatives, exécutives, judiciaires, n'en sont que des délégations [2]. Voici qu'interviennent, à présent, les publicistes américains. Le problème du plus grand bonheur ou de la plus grande liberté — les deux termes étant synonymes — mal résolu par les institutions anglaises, l'est au contraire fort bien, selon Tracy, par les constitutions américaines. Elles reposent sur le principe de la volonté nationale, et elles prévoient toutes les difficultés possibles, même le cas où le législatif et l'exécutif étant venus à outre-passer leurs pouvoirs, soit l'un à l'égard de l'autre, soit tous deux de concert, il devient indispensable de remanier le pacte constitutionnel [3]. Mais à peine Tracy a-t-il fait — d'accord en ce point avec beaucoup d'esprits de son temps — ce grand éloge de la constitution américaine, il signale l'impossibilité de la transporter telle quelle d'un État fédératif à un État « un et indivisible ». Au surplus, il ne vise pas en particulier un pays : il cherche d'une manière générale comment doit procéder une nation qui, lasse de sa constitution, ou lasse de n'en pas avoir, cherche à s'en donner une selon les lumières de la pure raison [4].

Nous ne suivrons pas, dans le détail, cette « procédure [5] » qui relèverait d'un traité de politique, mais qui est sans grand intérêt pour nous, puisque nous cherchons surtout, sous la lettre des théories, l'esprit dont elles s'inspirent. Il nous suffit de noter que le « gouvernement raisonnable », ou encore, comme parle Tracy, « la démocratie de la raison éclairée [6] »,

1. *Commentaire* (p. 140).
2. *Ibid.* (p. 137).
3. *Ibid.* (p. 143).
4. *Ibid.* (p. 208).
5. Voir, pour les détails, *Ibid.*, livres VI et XI.
6. *Ibid.* (p. 52).

est le régime représentatif, régime « conforme à la nature », en ce sens qu'il « la laisse agir », et donne libre cours « à toutes les inclinations qui ne sont pas dépravées, à toutes les industries qui ne sont pas contraires au bon ordre[1] ». Ce gouvernement assure la liberté politique, la liberté individuelle, la liberté de la presse, garantie par l'institution du jury « au moins au criminel ». Le respect de la liberté individuelle suppose l'obéissance aux lois. Or, les lois sont des règles prescrites à nos actions par une autorité que nous regardons comme ayant le droit de le faire[2]. La société est maîtresse d'établir telles lois qu'il lui plaît, sous cette réserve que les lois positives doivent être « conformes aux lois de *notre* nature[3] », si nous voulons être heureux. Tracy ne dit pas : au droit naturel. Le droit naturel, il ne le connaît pas, et quand son discours le conduit à parler « du juste fondamental, de l'injuste radical », il faut toujours entendre par là les exigences ou les répugnances de notre nature[4].

On touche du doigt le défaut de l'individualisme de Tracy. Ce grand ami de la « raison » n'a pas eu assez confiance en elle pour lui demander de fonder le droit de l'individu. Sa pensée, si nette, si précise, si abondante quand il s'agit des détails de l'organisation constitutionnelle, est, au contraire, pauvre et vague dès qu'elle aborde les principes. Le régime représentatif pur assurera la liberté, mais il assurera aussi la justice, et il tend à « l'égalité[5] ». Comment, par quels moyens, dans quelle mesure, au prix de quels sacrifices pour la liberté individuelle? Tracy ne s'en explique point, et il est aisé de le comprendre, puisqu'il ne pourrait s'expliquer, ni mettre la

1. *Commentaire* (p. 52).
2. *Ibid.* (p. 1).
3. *Ibid.* (p. 4).
4. *Ibid.* (p. 4-5)
5. *Ibid.* (p. 52)

liberté individuelle hors de cause, sans recourir à quelqu'une de ces notions métaphysiques qu'il a commencé par proscrire.

II

L'*Essai sur les garanties individuelles* de Daunou est certainement l'un des livres où les libertés nécessaires de l'homme et du citoyen se trouvent revendiquées avec le plus de force, énoncées avec le plus de précision[1]. La lassitude du désordre révolutionnaire, l'horreur de l'arbitraire césarien, la défiance de la réaction se sentent dans cet écrit rapide.

Comme Tracy, Daunou se rattache à l'idéologie, et à l'empirisme du XVIIIe siècle. Aussi, point de métaphysique dans son livre, point de spéculations sur l'origine ou sur le but de la société humaine, sur les meilleures formes de gouvernement. Ceux-ci se partagent, pour Daunou comme pour Tracy, en deux classes, selon qu'ils assurent ou refusent les garanties individuelles. Le problème politique se pose en termes très simples. Étant donné qu'une puissance publique est nécessaire, et qu'il y a des circonstances où elle impose sa volonté; où, du consentement inévitable de tous, « elle porte la main sur des personnes et des propriétés[2] », comment empêcher qu'elle ne devienne agressive? Plus brièvement, quelles sont les institutions propres à préserver le plus efficacement les citoyens contre « les attentats » de la puissance publique[3]?

Fidèle à son inspiration générale, celle des Idéologues, Daunou, pour résoudre le problème, ne consulte ni la raison pure, ni l'expérience. Il procède par l'analyse des concepts. Qu'enveloppent ces mots : la liberté individuelle, les garanties

1. *Essai sur les garanties individuelles* (1818).
2. *Essai sur les garanties individuelles* (p. 5).
3. *Ibid.* (p. 6).

individuelles, lorsqu'on les analyse? Ils enveloppent « tous les intérêts réels » des citoyens, et ces intérêts sont : la liberté des personnes, la sécurité domestique, le développement de l'industrie privée, l'indépendance des affaires particulières[1]. C'est ainsi que Daunou se trouve conduit à revendiquer la liberté illimitée de la parole, de la plume, de la presse, de la conscience, le jury, l'inamovibilité de la magistrature, le vote annuel de l'impôt, des assemblées provinciales, une représentation régulièrement et périodiquement élue, la responsabilité des fonctionnaires pour tous ceux de leurs actes qui constituent une infraction aux lois positives[2].

Jusqu'ici, Daunou a parlé en général, sans acception ni d'époque, ni de pays. Il pense, au contraire, à son pays et à son temps, lorsqu'il cherche les meilleurs moyens de rendre inviolables les garanties individuelles, là où elles ont été ignorées.

Mais il n'éprouve ni la confiance de Montesquieu et de ses disciples dans la liberté politique, laquelle, selon lui, n'est qu'un moyen, non une fin[3]; ni la confiance de Destutt de Tracy dans la constitution des États-Unis d'Amérique. Le Sénat conservateur, non plus que la balance des pouvoirs, ne servent ici de rien. Les garanties individuelles sont inviolables quand elles ont été longtemps respectées. Et le moyen d'arriver à ce qu'elles soient longtemps respectées, c'est de « bien choisir » les représentants élus[4]. Ces représentants n'ont, d'ailleurs, pas nécessairement l'initiative de la législation. Leur fonction principale, « peut-être unique », consiste à examiner les projets de lois qui leur sont soumis « dans leur rapport avec les garanties

1. *Essai sur les garanties individuelles* (p. 8).
2. *Ibid.* (voir les chapitres I-V).
3. « Cet exercice même des droits de cité, qui s'appelle liberté politique, nous fatiguerait bientôt, s'il n'était un moyen efficace de garantir la liberté civile et le bonheur individuel ». *Ibid.* (p. 64.)
4. *Ibid.* (p. 190).

individuelles[1] ». Le pouvoir garde ainsi des attributions étendues. Daunou ne pense pas que son action soit nécessairement mauvaise. Il la déclare même utile, et se défend d'y porter atteinte[2].

Impossible, on le voit, de resserrer la thèse libérale sur un plus étroit espace, de la présenter sous une forme moins faite pour susciter les objections et les difficultés, d'introduire un esprit plus positif dans ces questions, et de les isoler davantage, soit des problèmes de politique pure, soit des problèmes de haute philosophie, qui y sont connexes. La tentative de Daunou est curieuse, plus curieuse que décisive, puisqu'elle laisse précisément l'édifice sans base.

III

Quand on lit les *Considérations sur la Révolution française*[3], après avoir lu de Maistre et de Bonald, on est frappé plus encore de ce que l'auteur passe sous silence, que de ce qu'il dit. Mais il ne faut pas oublier que si ce livre a exercé une très réelle influence, s'il a fixé la manière dont l'opinion libérale devait comprendre et interpréter la Révolution française, sous la Restauration[4], ce n'est pourtant rien moins qu'un ouvrage de doctrine. Il serait tout à fait injuste de lui demander une précision que l'auteur n'a pas songé à y mettre.

Mme de Staël ne parle pas de l'origine des sociétés; elle parle à peine du fondement de la souveraineté, pour écarter

1. *Essai sur les garanties individuelles* (p. 190).

2. « Ces barrières défendent le pouvoir suprême plus qu'elles ne le circonscrivent, car elles n'interdisent que la violence, le vol, la fraude, et distinguent la puissance légitime de la tyrannie ». (*Ibid.*, p. 243.)

3. *Considérations sur la Révolution française* (1818).

4. Thureau-Dangin, *Le Parti libéral sous la Restauration* (p. 94).

l'idée de la souveraineté du peuple[1]. Aussi bien, ne s'agit-il pas, pour elle, de discuter la pensée philosophique du XVIIIe siècle, ou celle de la Révolution. En disciple fidèle de Montesquieu, Mme de Staël pose simplement la question de l'organisation des pouvoirs publics[2]. Comment faut-il distribuer les pouvoirs, pour que les citoyens soient libres?

A cette question, la réponse est toute prête. L'Angleterre possède depuis longtemps déjà les institutions les plus favorables au développement de la liberté. Que la France suive l'exemple de l'Angleterre. Il lui suffira, pour s'y conformer, de revenir à l'esprit de la Constituante, qui est aussi l'esprit de la Charte. La monarchie constitutionnelle était possible en 1791, si l'émigration n'avait pas eu lieu[3]. Elle est redevenue possible depuis la chute de l'Empire, et comme c'est la meilleure des solutions, il faut s'y tenir[4]. Telle est l'idée maîtresse du livre de Mme de Staël Il relie la Restauration aux premières années de la Révolution française; il considère tout l'entre-deux comme nul et non avenu. Ou plutôt il tient compte de l'entre-deux, en ce sens que le goût de Mme de Staël pour la liberté politique, et pour la forme d'institutions qui lui paraît la plus propre à la garantir, s'est accru et avivé de toute l'horreur que lui inspirent, d'une part, le despotisme et l'arbitraire; d'autre part, la tendance des sociétés modernes et démocratiques à imposer le sacrifice du bonheur individuel. On a remarqué, avec raison, que le mot même d'État a, aux yeux de Mme de Staël, quelque chose « d'âpre et de tyrannique », et qu'il figure à peine dans ses écrits[5].

1. *Considérations sur la Révolution française*, t. I, p. 317.

2. La question de la forme des institutions pèse d'un tel poids sur l'esprit de Mme de Staël, qu'elle traite dans son livre des *Passions* (1796), de l'amour dans *les monarchies mixtes*, dans *les monarchies absolues*, et dans *les républiques*. C'est, en quelque sorte, la forme sous laquelle son esprit voit toutes choses.

3. *Considérations sur la Révolution française*, 2e partie, chapitre XXIII.

4. *Ibid.*, 6e partie, chapitre IX.

5. A. Sorel. *Madame de Staël* (Collection des principaux écrivains), p. 33

L'individualisme de Mme de Staël est tout en réserves, restrictions, en protestations contre les empiétements du pouvoir. Il annonce déjà le caractère négatif qui va bientôt prévaloir dans la pensée individualiste au XIXe siècle.

CHAPITRE DEUXIÈME

DOCTRINAIRES ET LIBÉRAUX

Doctrinaires, libéraux ont lutté entre eux sous la Restauration et la Monarchie de Juillet. L'histoire politique a pour objet de pénétrer et de comprendre les raisons de leurs conflits. Mais la philosophie politique des deux écoles présente des analogies sensibles, et l'histoire des idées a pour objet de faire ressortir ces analogies.

I

Si jamais école mérita peu son nom, c'est bien celle des Doctrinaires[1]. On est tenté de croire, sur le vu du nom, qu'elle s'appuie à des principes inflexibles, rigides, tout d'une pièce. Rien de moins conforme à la réalité. L'attitude des hommes, la hauteur du ton, le langage sentencieux ne doivent pas faire illusion. Les Doctrinaires sont pauvres de doctrine, ou, si l'on aime mieux, leur doctrine consiste tout entière à expliquer, à justifier certains états de fait.

1. De Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard.* — Guizot, *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel* (1821). — *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* (1821). — *Histoire du gouvernement représentatif* (1821-1822). — *Essai sur l'Histoire de France* (1821-1824). — *Histoire de la Civilisation en Europe* (1828) — *Histoire de la Civilisation en France* (1830).

L'œuvre politique qu'ils essayent d'accomplir les astreint, d'ailleurs, à cette nécessité[1]. Ils cherchent à réconcilier la vieille France avec la nouvelle. Pour y parvenir, ils sont obligés de faire tête, à la fois, aux partisans de l'ancien régime et aux disciples de la Révolution. Entre les deux partis, ils occupent le juste milieu, position qui les condamne souvent à refuser les conséquences d'un principe qu'ils admettent, ou à refuser le principe lui-même, tout en admettant les conséquences. Ils concevront, par exemple, le pouvoir royal d'une manière sensiblement analogue à celle des hommes d'ancien régime, mais ils combattront l'intervention de la cour dans la politique, les privilèges et les privilégiés, et ils réclameront des droits garantis par une Constitution en bonne forme. Par exemple encore, ils prétendent fonder la Monarchie constitutionnelle, mais ils refuseront à la Chambre élue, avec le droit d'initiative, celui de dicter la politique du Cabinet. Toute la *doctrine* de Royer-Collard (ou de Guizot dans ses premiers écrits) se ramène à d'incessants compromis, à de majestueux marchandages entre le fait et le droit, au détriment du droit. Guizot y apparaît comme le théoricien par excellence de ce qu'on a nommé plus tard l'opportunisme[2].

Il est impossible, lorsqu'on étudie Royer-Collard, d'isoler sa philosophie politique des événements de sa vie. Outre que sa philosophie politique est tout entière contenue dans des discours qui sont des actes, la haine de la Convention et de son despotisme, dont il a senti les effets, lui dicte toutes ses solutions. Il n'a jamais pu séparer des souvenirs les plus redoutables de la Révolution, la notion de la souveraineté du peuple.

1. Voir dans les *Mémoires* de Guizot (t. I, p. 157 et suiv.), une longue et abondante exposition de la politique doctrinaire, qui confirme le jugement que nous en portons ici.

2. Voir cette méthode décrite dans Guizot, *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (p. 211).

Aussi, l'écarte-il résolument, dans son principe : le droit naturel du citoyen à souscrire au contrat social ; dans son mode d'application : l'égalité des droits politiques ; dans sa conséquence principale : la suprématie de la Chambre élue[1].

La souveraineté du peuple repose sur une fausse conception de la nature de la société. La société n'est pas « un rassemblement numérique d'individus et de volontés ». Elle n'est pas un tout « homogène ». Elle se compose « d'intérêts », dont les uns sont effectivement communs à tous ses membres ; les autres, propres à tel ou tel groupe de citoyens. Ces intérêts doivent être *représentés* : d'où le nom, fécond en équivoques, de *régime représentatif*. La représentation des intérêts sera d'autant mieux assurée, qu'un certain nombre de pouvoirs, différents d'origine et de caractère, concourront à la direction des affaires publiques. L'ancienne France a vu fleurir ainsi « une foule d'institutions domestiques et de magistratures indépendantes », qui, sans entrer en partage de la souveraineté, posaient des limites à l'autorité du prince[2]. Tous ces pouvoirs doivent avoir une origine historique distincte[3].

L'électorat n'est pas un droit pour le citoyen : c'est une fonction, qui suppose la capacité. Guizot a formulé avec plus de précision encore que Royer-Collard, la distinction entre les « droits inégaux » et les autres[4]. Tout homme possède certains droits « par cela seul qu'il est homme ». Ainsi, « la liberté de conscience, et la plupart des droits qu'on nomme civils ». Mais il existe d'autres droits « *qui se distribuent suivant les inégalités qu'il plaît à la Providence d'établir entre les hommes* ». Le droit de concourir à la formation de la société politique et à l'institu-

1. Voir, pour le rôle de Royer-Collard dans la commission qui prépare la loi électorale de 1816, *Vie et Opinions de Royer-Collard*, par M. de Barante (t. I, p. 271 et suiv.).

2. *Ibid.* (t. II, p. 130 et suiv.)

3. *Ibid.* (t. II, p. 132).

4. *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (p. 36-38).

tion du gouvernement est de ce nombre. « Il n'est pas inhérent à la qualité d'homme, il est subordonné à la capacité des individus, naît avec elle, se légitime par elle[1] ». On verra tout à l'heure comment Royer-Collard et Guizot définissent et mesurent la capacité électorale.

Élue par des citoyens qui exercent une fonction, la Chambre ne doit pas, ne peut pas prétendre à la suprématie. La lui accorder, c'est installer « le despotisme composé[2] » à la place du despotisme d'un seul homme. De là, l'insistance que Royer-Collard met à marquer le caractère original de la monarchie française, par rapport à la monarchie anglaise[3]. En France, le souverain n'est pas le Parlement : c'est l'ensemble de ces pouvoirs politiques multiples, indépendants, différents d'origine : le roi, la pairie héréditaire, la Chambre élue. Le roi surtout, dont l'initiative doit demeurer intacte, absolue; le roi qui ne règne pas seulement, mais qui gouverne; le roi qui a donné la Charte, dont la Chambre est née. La Charte institue des *fonctionnaires* dont la fonction consiste à choisir les députés[4]. Les députés ainsi choisis n'ont ni à renverser les ministres, ni à intervenir dans le gouvernement, ni à exercer aucune initiative. Nulle comparaison entre la monarchie française et le gouvernement d'Angleterre. On ne transplante pas un gouvernement[5]. Au vrai, dans la monarchie selon la Charte, « la représentation n'existe nulle part ». C'est donc bien à tort

1. *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (p. 38).
2. Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. II, p. 132)
3. *Ibid.*, notamment (t. I, p. 217 et suiv.).
4. *Ibid.* (t. I, p. 275).
5. *Ibid.* (t. I, p. 217, 237). — Il est à remarquer que Guizot n'est pas entièrement d'accord sur ce point avec Royer-Collard, et que, plus tard, Rémusat fera la théorie de « l'acclimatation des gouvernements ». (*Politique libérale*).
Les divergences entre Doctrinaires relèvent de la même raison que les inconséquences et les contradictions de la Doctrine elle-même : l'absence de principes.

qu'on lui applique le nom, importé de l'étranger, de régime représentatif. Royer-Collard, qui use pourtant de ce terme, se le reproche, et, dans un passage caractéristique, le déclare vide de sens[1].

En quoi consiste la capacité politique, qui confère l'électorat? Si Royer-Collard eût admis que la Chambre élective était l'organe des *opinions*, il eût évidemment été obligé d'attribuer la capacité politique à tous les citoyens, ou, du moins, à tous ceux d'entre eux qui ont reçu un degré de culture suffisant pour se former une opinion. C'était le suffrage universel, ou le suffrage n'exceptant que les illettrés. Mais Royer-Collard n'a garde d'admettre la représentation des opinions. La Chambre élue n'est, suivant lui, que l'organe de certains intérêts[2]. Le citoyen qui, par sa position de fortune et ses dispositions présumées, paraît le plus propre à ménager ces intérêts, est aussi le seul capable de remplir la *fonction* d'électeur. De là, le cens, et l'attribution du pouvoir politique à une classe singulièrement restreinte. Telle est, du moins, la première formule à laquelle s'arrête la pensée des Doctrinaires. D'autres formules devaient surgir par la suite.

Chez Royer-Collard, « la souveraineté constituée des gouvernements libres » comporte l'intervention de fonctionnaires, que leur fortune met, selon toutes les apparences, en état de servir raisonnablement les intérêts dont la Chambre élue est l'organe. Vient Guizot, qui tempère ce qu'il y a de brutal dans la théorie ainsi présentée, et qui, entre le droit divin et la souveraineté populaire, établit ce qu'il appelle la souveraineté de la raison[3]. Les classes moyennes qui possèdent le cens électoral, lui apparaissent comme les dépositaires naturels de la raison politique, et tout le mouvement de l'histoire de la

1. Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. I, p. 228).
2. *Ibid.* (t. I, p. 229).
3. *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (p. 201).

civilisation, tend, selon lui, à favoriser l'avènement des classes moyennes. Vient enfin, en dernier lieu, l'apport de la philosophie éclectique. C'est un doctrinaire de la seconde période, de celle où les frontières sont mal définies entre le doctrinarisme et le libéralisme, c'est M. de Rémusat qui transfigure la théorie de Guizot et de Royer-Collard, en y mêlant la théorie éclectique de la raison. « Invisible et présente, la raison suprême parle à la raison humaine. A qui donc appartient la faveur publique? Aux plus capables de faire prévaloir la justice, la raison, la vérité[1] ».

La formule ainsi rectifiée plaît par sa grandiloquence à Royer-Collard, et, dans l'un de ses derniers discours (1831), il se l'approprie, en la magnifiant encore. Le gouvernement représentatif, c'est « cette belle théorie de Platon en action : *la justice organisée*, *la raison vivante*, *la morale armée*[2] ». Nous voilà loin, au moins par le langage, du discours de 1816. Mais la réalité que le discours recouvre n'a guère changé, et Platon eût été surpris, à bon droit, s'il avait su ce qu'étaient les « intérêts » ainsi placés sous la protection de son souvenir.

De même qu'ils ont prétendu fonder le gouvernement libre, sans donner à la nation une participation effective dans la conduite de ses destinées, de même les Doctrinaires ont prétendu servir la cause individualiste, sans reconnaître à l'individu, du moins dans l'ordre politique, aucun droit naturel.

Les Doctrinaires ont eu certainement le souci des libertés individuelles, et il serait injuste de ne pas leur donner acte des efforts qu'ils ont accomplis pour instituer la liberté de la presse, considérée comme le principe et la garantie de toutes les autres libertés[3]; la liberté de la tribune; le jury, regardé

1. Rémusat, *Passé et Présent* (t. I, p. 400).
2. Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. II, p. 465).
3. Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. II, p. 133). — Voir dans les

par eux, comme « une diminution des pouvoirs établis[1] ». Ils réclament aussi, pour les citoyens, la faculté de se mouvoir plus librement dans la sphère de leurs intérêts prochains; ils combattent la centralisation excessive de l'Empire et de la Convention. Royer-Collard montre avec force dans quelle relation se trouvent la centralisation et la philosophie politique qui présente les individus comme autant d'unités mathématiques, d'atomes distincts. « De la société en poussière est sortie la centralisation. Là où il n'y a que des individus, toutes les affaires qui ne sont pas les leurs, sont des affaires publiques, des affaires de l'État[2] ».

Mais cet individualisme, tout en distinctions et en tempéraments, isolé de l'idée du droit naturel, risque de se trouver sans force, sans vertu contre les objections, ou devant les difficultés. On le voit bien dans la question de la liberté d'enseignement. Royer-Collard n'hésite pas, lui qui se flatte d'être individualiste et libéral, à défendre le droit de l'État. Il n'examine pas la question de savoir si l'individu a, comme nous le croyons, *un droit à être enseigné*, thèse parfaitement conforme aux principes de l'individualisme bien compris. Non, il plaide le *droit de l'État à enseigner l'individu*, à exercer non seulement une surveillance, mais une *direction* sur l'enseignement. Pour contester ce principe, il faudrait, dit Royer-Collard, prouver que l'instruction publique, « et, *avec elle*, *les doctrines religieuses*, *philosophiques et politiques*, *qui en sont l'âme*, *sont hors des intérêts généraux de la société*, qu'elles entrent naturellement dans le commerce comme les besoins privés, qu'elles appartiennent à l'industrie, comme la fabrication des étoffes[3] ».

Souvenirs du DUC DE BROGLIE (t. II, p. 35 et suiv.), un exposé de principes très intéressant, à ce sujet.

1. Le jury est une liberté dit Royer-Collard, BARANTE, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. I, p. 351).
2. *Ibid.* (t. II, p. 131).
3. *Ibid.* (t. I, p. 320).

Je sais que Royer-Collard lutte ici contre la prétention, d'une « puissance particulière », l'Église, à considérer l'enseignement comme « un apanage indépendant », et à « donner des lois à la puissance publique[1] ». Mais les arguments qu'il emploie dépassent sensiblement la portée de cette controverse. Ils rejoignent, sans que le philosophe paraisse s'en douter, l'argumentation jacobine qui lui faisait horreur.

L'historien ne serait pas juste envers les Doctrinaires, s'il ne les louait d'avoir cru à la liberté, et de l'avoir aimée. Mais, du point de vue qui est le nôtre, ce qui frappe surtout dans la philosophie politique de Royer-Collard et de Guizot, c'est le peu de consistance logique de leur individualisme. Non seulement il s'interdit de remonter aux principes, mais, tout pénétré d'esprit historique, il n'aspire qu'à bien comprendre un état de fait donné, et à y adapter les institutions. Aussi la philosophie politique des Doctrinaires, à la différence de celle de Benjamin Constant, ne pouvait-elle survivre aux circonstances qui l'avaient vue naître. L'individualisme de Benjamin Constant, par cela même qu'il s'appuie à des principes rationnels, continue de valoir après la Restauration, après la monarchie de Juillet; celui de Royer-Collard est démodé dès avant 1830.

L'influence de la pensée allemande est sensible dans la philosophie politique des Doctrinaires. Non seulement la monarchie telle qu'ils la conçoivent ressemble, de fort près, à la monarchie constitutionnelle de Hegel, mais les idées directrices de l'école historique allemande se retrouvent dans les premiers écrits de Guizot.

Il raconte lui-même que, de très bonne heure, ses goûts l'avaient porté vers la littérature allemande[2]. Les recherches

1. Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. I, p. 321).
2. *Mémoires* (t. I, p. 8).

par lesquelles il inaugura sa carrière d'historien, recherches sur le régime municipal de l'Empire romain, sur l'état social de la France du ve au xe siècle, reposent sur les travaux d'Eichorn, de Savigny[1]. C'est bien l'esprit de Savigny qui apparaît dans la préoccupation qu'ont les Doctrinaires de ménager au passé le plus de place possible dans le présent. C'est encore cet esprit qui leur inspire un grand respect pour tout ce que le temps a fait et consacré[2], et une attitude de soumission devant la *nécessité* qui opère au sein des choses. « La nécessité sévère, inflexible, inexorable[3] » : Guizot emploie volontiers cette formule, ou quelque autre analogue. Et Royer-Collard, défendant une de ces libertés dont il a utilement servi la cause, au lieu d'invoquer le droit, la place sous la protection de la nécessité. « La liberté de la presse, a-t-il dit un jour, c'est une nécessité. » Il ajoute : « Ce mot porte sa force avec lui[4] ».

On conçoit sans doute dès à présent, et l'on concevra mieux encore, quand on nous aura lu davantage, qu'une liberté qui se réclame de la nécessité est faussée, amoindrie par là-même, et n'offre qu'une image infidèle et réduite de la liberté vraie.

II

La méthode de Benjamin Constant[5] est résolument philosophique, résolument abstraite et déductive. Il veut fonder le

1. Les contemporains l'ont bien discerné. Voir Lerminier, *Lettres à un Berlinois* (p. 115).

2. Guizot, *Du Gouvernement de la France depuis la Restauration* (p. 206).

3. *Ibid.* (p. 23).

4. Barante, *Vie et Opinions de Royer-Collard* (t. II, p. 133).

5. *De l'esprit de conquête et d'usurpation* (1814). — *Principes de politique* (1815). — *Réflexions sur les Constitutions et les garanties* (1814-7818). — *De la responsabilité des ministres* (1814-1818). — *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819).

Tous ces écrits, et d'autres de moindre importance, ont été réunis dans l'édition des ouvrages politiques de Benjamin Constant donnée par Laboulaye en 1861 sous le titre de *Cours de politique constitutionnelle*, 2 vol.

gouvernement libre sur ses bases rationnelles. Aussi, par delà les Necker et les Clermont-Tonnerre qui lui fournissent d'abondantes et fréquentes citations, rejoint-il quelquefois Rousseau.

Benjamin Constant a dit, le premier, ce qui devait être si souvent redit depuis lors, que la Révolution, loin de diminuer au profit de la liberté le domaine de la souveraineté, s'était bornée à transférer du prince au peuple la souveraineté avec tous ses caractères[1]. Il a, de même, montré que, par la force des choses, si l'on se borne à affirmer la souveraineté du peuple sans organiser le gouvernement libre, quelques individus, peut-être un seul, accapareront le pouvoir, et opprimeront le peuple « au nom de sa souveraineté[2] ». Ce n'est pas tout : Benjamin Constant se demande encore si la reconnaissance abstraite de la souveraineté du peuple augmente, à quelque degré que ce soit, la somme de liberté dont jouissent les individus, et il a tôt fait de répondre qu'il n'en est rien[3]. Voilà donc un principe qui n'augmente pas la liberté réelle des citoyens, qui favorise l'usurpation d'une oligarchie ou d'un tyran, qui perpétue les abus dont le peuple souffrait quand le prince était souverain. Ira-t-on regarder ce principe comme un dogme, comme le dogme même de la société moderne, et recommencer « l'éternelle métaphysique du Contrat social[4] » ?

On pourrait croire, sur ce début, que Benjamin Constant, comme les Doctrinaires, va nier absolument la souveraineté du peuple, et chercher dans l'histoire les titres du pouvoir. On se tromperait étrangement. D'abord, l'esprit historique est absent de sa philosophie politique. Puis, il tâche surtout de prévenir les abus de la souveraineté du peuple, d'en neutraliser les

1. *Principes de politique* (Œuvres, Ed. Laboulaye, t. I, p. 9).
2. *Ibid.*, Préface de 1818 (Œuvres, t. I, p. LVIII).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 8).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 129).

conséquences fâcheuses, et il aboutit ainsi à une formule qui laisse subsister le principe, tout en le présentant sous un aspect très différent de celui qu'il revêt chez Rousseau.

« L'universalité des citoyens, dit Benjamin Constant, est le souverain, en ce sens que nul individu, nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté, si elle ne lui a pas été déléguée[1] ». Le souverain — individu, corps, ou assemblée — sera donc, toujours, un délégué du peuple. Rousseau ne voulait pas que le peuple déléguât la souveraineté, et tournait en moquerie, on s'en souvient, cette liberté tant vantée des Anglais, qui, disait-il, ne sont souverains qu'un jour, une heure dans leur vie : le jour, l'heure où ils nomment leurs représentants. Benjamin Constant, sans méconnaître que la souveraineté appartient fondamentalement au peuple, veut qu'il s'en dessaisisse immédiatement.

Le peuple deviendra-t-il pour cela esclave, comme le pensait Rousseau? Non, car la souveraineté déléguée expire devant le droit individuel. « Au point où commence l'indépendance et l'existence individuelles, s'arrête la juridiction de cette souveraineté[2]. » L'individu possède, en effet, des droits « indépendants de toute autorité sociale ou politique[3] ». L'autorité qui voudrait entreprendre sur ces droits deviendrait par là même « illégitime ». Loin d'être un maître absolu, le législateur doit tenir compte de ces droits « indépendants ». Une loi n'est valable, ne s'impose au respect comme à l'obéissance des citoyens, que si elle est compatible « avec ces principes éternels de justice et de pitié, que l'homme ne peut cesser d'observer sans dégrader et démentir sa nature[4] ». Benjamin Constant précise ailleurs sa pensée. Il range dans la catégorie de ces lois « illégitimes »

1 *Principes de politique* (Œuvres, t. I, p. 9).
2 *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 9).
3 *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 13).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 14)

toutes celles qui portent atteinte à la morale, par exemple, en prescrivant la délation, la dénonciation, le refuge et l'asile offerts à des proscrits; toutes celles qui « divisent les citoyens en classes »; qui les punissent de ce qui n'a pas dépendu d'eux, les rendent responsables d'actions autres que les leurs, etc[1]. Une loi pareille ne mérite pas d'être appelée loi.

Ainsi, par delà les lumières et la droite volonté présumées du législateur, Benjamin Constant reconnaît « des droits indépendants », tout comme il reconnaît, par delà les pouvoirs constitués, une « souveraineté du peuple » dont ces pouvoirs tiennent une délégation. Mais les droits indépendants dont il est ici question, ce sont les « droits naturels » de la philosophie du XVIIIe siècle. Benjamin Constant, qui rencontre au cours d'une discussion les théories juridiques de Bentham[2], s'élève avec force contre la confusion de l'utile et du juste. « Je voudrais, dit-il, le plus possible, séparer l'idée du droit de la notion d'utilité[3]. » Mais cela dit, Benjamin Constant ne trouve rien à ajouter. Rien ou presque rien, car d'observer que « le droit est un principe, l'utilité n'est qu'un résultat, le droit est une cause, l'utilité n'est qu'un effet[4] », ce n'est pas justifier, ni fortifier la distinction qui précède. Faute de se montrer exigeant, faute de poser le fondement métaphysique du droit, Benjamin Constant reste loin de Rousseau, même quand il paraît le rejoindre.

Ce n'est pas, au surplus, la seule différence qu'il y ait entre eux. Tandis que, chez Rousseau, l'organisation politique a *pour objet* d'assurer aux citoyens la jouissance des droits naturels, elle est seulement tenue, chez Benjamin Constant, à ne pas empiéter sur ces droits. Pour celui-ci, le droit naturel est la limite que l'Etat ne doit pas franchir; pour celui-là, la consé-

1. *Principes de politique* (Œuvres, t. I, p. 14 et suiv.).
2. Voir pour cette discussion, Œuvres (t. I, p. 346 et suiv.).
3. Œuvres (t. I, p. 347).
4. Œuvres (t. I, p. 347).

cration des droits naturels est le but vers lequel l'État doit tendre. Différence capitale, car Benjamin Constant s'accommode des inégalités de fait qui existent entre les citoyens, tandis que Rousseau poursuit l'égalité absolue.

Ajoutez deux autres observations d'inégale importance : tandis que Rousseau — et la Révolution française avec lui — proclament les Droits *de l'homme*, Benjamin Constant se borne à proclamer ceux *du citoyen français*. Tandis que Rousseau, et la Révolution française avec lui, comptent au nombre des droits naturels, le droit au travail et à une certaine subsistance, Benjamin Constant se borne à mettre sur sa liste ceux d'entre les droits qui ont un caractère nettement moral ou politique. Il ne touche à l'ordre économique que pour répéter Adam Smith, et plus encore J.-B. Say.

En passant des philosophes du XVIIIe siècle chez Benjamin Constant, la théorie du droit naturel comme celle de la souveraineté du peuple changent, on le voit, de caractère. Mais il en subsiste assez, pour différencier nettement l'école libérale et l'école doctrinaire.

La société politique n'a pas pour fin l'égalité de tous ses membres dans la jouissance des droits naturels : elle a pour fin la liberté politique. L'originalité de Benjamin Constant et de l'école libérale, par rapport à Tracy et à Daunou, consiste précisément à ne plus admettre que certains biens soient assez précieux pour que le citoyen se croie fondé à les acheter au prix de la liberté politique. Un peuple ne peut être heureux sans être politiquement libre. Et Benjamin Constant ajoute, en très beau langage, « si la liberté politique ne fait pas partie de nos jouissances immédiates, c'est elle qui les garantit. La déclarer inutile, c'est déclarer superflus les fondements de l'édifice que l'on veut habiter[1] ».

1. *Réflexions sur les Constitutions et les garanties* (Œuvres, t. I, p. 174).

La liberté politique consiste dans une distribution des pouvoirs telle « que l'avantage le plus manifeste, le plus durable, le plus assuré [des divers dépositaires de la puissance], soit de rester chacun dans les bornes de leurs attributions respectives[1] ». Aux trois pouvoirs de Montesquieu, Benjamin Constant, s'inspirant d'une vue de Clermont-Tonnerre, en substitue quatre dont l'accord et la division lui paraissent indispensables à la monarchie constitutionnelle : 1° le pouvoir royal; 2° le pouvoir exécutif (les ministres); 3° le pouvoir représentatif, partagé entre deux Chambres, l'une héréditaire, l'autre élue; 4° le pouvoir judiciaire[2].

Ici encore, Benjamin Constant se sépare des Doctrinaires, qui se bornent à considérer la royauté française telle que les siècles l'ont faite, et qui ne veulent pas que le prince admette la Chambre élue au partage du pouvoir souverain. Loin que le prince le possède tout entier, sa fonction propre, selon Benjamin Constant, n'est ni de faire la loi, ni de pourvoir à l'exécution de la loi, de gouverner. Les ministres s'en chargent. Le pouvoir royal est un « pouvoir neutre » investi de certaines prérogatives, dont il doit user pour obtenir que les autres pouvoirs s'appuient, s'entendent, agissent de concert[3]. On n'a jamais mieux défini, avec plus de délicatesse et de sûreté dans l'expression, le rôle d'un roi constitutionnel[4]; ni mieux montré l'erreur des constitutions qui, sentant la nécessité de garantir les citoyens contre les excès de l'un des pouvoirs de l'État, chargent de ce soin un autre pouvoir, égale-

1. *Principes de politique* (Œuvres, t. I, p. 15).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 19).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 19).
4. Le prince est « un être à part, supérieur aux diversités des opinions, n'ayant d'autre intérêt que le maintien de l'ordre et le maintien de la liberté, ne pouvant jamais rentrer dans la condition commune, inaccessible, en conséquence, à toutes les passions que cette condition fait naître, et à toutes celles que la perspective de s'y trouver nourrit incessamment dans le cas des agents investis d'une puissance momentanée ». *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 21.)

ment intéressé à prévaloir[1]. Si bien que la liberté, d'une manière ou de l'autre, souffre et périt. Cette idée du « pouvoir neutre », Benjamin Constant l'emprunte à l'Angleterre, non sans remarquer que, même en Angleterre, l'usage et les mœurs ont plus fait pour astreindre le prince à ce rôle que la constitution, puisque la constitution lui assure des prérogatives incompatibles avec la neutralité.

Au pouvoir représentatif, aux Chambres, Benjamin Constant accorde l'initiative « concurremment avec le pouvoir exécutif[2] ». Il se fait, par conséquent, du régime parlementaire une idée nette et précise que l'on chercherait en vain chez les Doctrinaires, et qu'il a léguée aux publicistes de l'École libérale, ses successeurs et ses disciples. Il leur a légué également le principe de la liberté de la presse, entendu au sens le plus large. La distinction maintenue par Royer-Collard entre les journaux et les autres sortes d'écrits, Benjamin Constant l'efface[3]. Le journal peut devenir l'instrument de délits que la loi réprimera ; mais sous réserve du respect dû à toutes les lois, le journal doit être absolument libre. L'absolue liberté de la presse est la garantie suprême de la liberté politique, comme le droit de suffrage en est l'organe.

Benjamin Constant ne fait plus de l'électeur un « fonctionnaire » selon la formule de Royer-Collard. Mais il continue à en faire un privilégié. Sa théorie du droit de suffrage, tout étroite qu'elle puisse sembler, offre, d'ailleurs, par rapport à celle des Doctrinaires, l'avantage d'apporter plus de franchise à la défense du privilège.

Il n'est plus ici question de « la souveraineté de la raison »,

1. *Principes de politique* (Œuvres, t. I, p. 20 et suiv.).
2. *Esquisse d'une Constitution* (Œuvres, t. I, p. 213).
3. Voir *De la liberté des brochures, des pamphlets et des journaux* (1814). (Œuvres, t. I, p. 443 et suiv.); et *Questions sur la Législation actuelle de la presse en France* (1817). (Œuvres, t. I, p. 503 et suiv.)

ni dans l'un, ni dans l'autre sens des mots. Platon ne fournit plus d'arguments ni d'images. Benjamin Constant constate simplement qu'en aucun temps, en aucun pays, tous les individus résidant, de quelque manière que ce fût, sur le territoire, n'ont été regardés comme membres de l'État[1]. On a toujours pensé que, pour être membre d'une association, « il faut un certain degré de lumière, un certain intérêt commun avec les autres membres de l'association ». D'où, l'élimination des étrangers, la fixation d'un âge civique. Benjamin Constant ajoute une condition nouvelle. Dans des sociétés aussi complexes que les sociétés politiques modernes, « un certain loisir est indispensable à l'acquisition des lumières, à la rectitude du jugement ». La propriété seule assure ce loisir. Donc « la propriété seule rend les hommes capables de l'exercice des droits politiques[2] ». Voilà qui est parler net.

Benjamin Constant a commencé par écarter la propriété industrielle, n'admettant que la propriété foncière, ou la situation du fermier à long bail[3]. Puis, il a reconnu que la propriété industrielle méritait d'être placée au même rang[4]; mais il s'est refusé à traiter aussi favorablement « la propriété intellectuelle », excluant du droit de suffrage ceux qu'on a plus tard appelés « les capacités ». Les raisons qu'il donne à l'appui de son opinion sont curieuses[5]. On remarquera qu'il n'en est

1. *Principes de Politique.* (Œuvres, t. I, p. 53.)
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 54.)
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 56.)
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 60-82.)
5. La propriété intellectuelle ne réside que dans l'opinion, ou celle que l'auteur a de lui-même, ou celle que les autres ont de lui. Si c'est dans sa propre opinion, tout le monde voudra s'arroger le bénéfice de cette propriété. Si c'est dans l'opinion des autres, seuls, les favorisés du talent et du succès en jouiront.

Les professions intellectuelles, quand elles ne sont pas réunies à la propriété, risquent de fausser le jugement en faisant dédaigner les considérations tirées des faits, et raisonner « sur l'état social en enthousiastes, sur les passions en géomètres, sur les douleurs humaines en physiciens ». La propriété tempère ces dispositions dangereuses. Au reste, B. Constant ne manque pas faire remarquer que

aucune qui se réfère au seul « principe » allégué plus haut : le loisir nécessaire à la formation d'un jugement droit.

C'est sur cette base, si étroite, que l'École libérale, à l'origine, fonda le gouvernement constitutionnel. C'est dans ces limites exactes qu'elle prétendit enfermer les résultats politiques de la Révolution française.

Benjamin Constant traite à peu près sous tous ses aspects la question des rapports de l'individu avec l'État. Il a contribué, pour sa large part, moindre pourtant que celle des économistes, à faire de la non-intervention de l'État, en même temps que la pierre de touche du libéralisme, le caractère distinctif, la marque vraie de l'individualisme, tel qu'il devait être compris sous la Restauration, sous la Monarchie de Juillet, tel qu'il s'est transmis jusqu'à nous.

En économie politique, Benjamin Constant répète Adam Smith, J.-B. Say, dont il s'approprie les arguments contre l'ingérence du pouvoir dans l'industrie, soit sous la forme de prohibitions, soit même sous la forme d'encouragements[1]. L'initiative individuelle lui paraît être le seul moteur du progrès, la seule source de la richesse. Jusque-là, il n'est que disciple. Il est plutôt initiateur, lorsqu'il s'élève contre l'intervention excessive du pouvoir central dans l'administration locale; lorsqu'il soutient par exemple, que le pouvoir municipal n'est pas une « branche du pouvoir exécutif », mais doit en être « indépendant[2] ». Aux « représentants et délégués de tous », le soin des « affaires de tous ». A l'individu, le soin de ses intérêts propres. Entre les deux, « ce qui n'intéresse qu'une fraction doit être

la restriction apportée ici au droit de suffrage est favorable à la liberté, car la science s'accommode du despotisme, et inversement. *Principes de Politique constitutionnelle.* (Œuvres, t. I, p. 60-61).

1. *Réflexions, notes et additions.* (Œuvres, t. I, p. 364 et suiv.)

2 *Principes de Politique.* (Œuvres, t. I, p. 98.)

décidé par cette fraction[1] ». Le pouvoir municipal, dit-il encore, doit occuper, dans l'administration, la même place que les juges de paix dans l'ordre judiciaire. « Il n'est un pouvoir que relativement aux administrés, ou plutôt, c'est leur fondé de pouvoir pour les affaires qui ne regardent qu'eux ». Benjamin Constant est disposé à introduire dans l'administration ce qu'il appelle un *fédéralisme*[2], différent, il est vrai, de celui des États-Unis d'Amérique, puisqu'il ne s'appliquerait « qu'aux arrangements intérieurs des fractions particulières de l'État », et encore, à ceux de ces arrangements qui ne touchent en rien l'intérêt général ou commun. Le fédéralisme de Benjamin Constant n'est que la décentralisation. C'est sous ce nom qu'il a passé dans le programme de l'École libérale, pour y constituer un article essentiel[3].

Benjamin Constant est choqué de voir l'autorité intervenir, à tout propos, dans les relations des individus entre eux. Il note que la vie de chaque jour, en France, est faite de ces intrusions peu justifiées, et il cite l'exemple de l'Angleterre, où l'ordre public est d'autant mieux assuré, en toute circonstance, « qu'il est confié à la raison et à l'intérêt de chacun[4] ». L'arbitraire gouvernemental, cette forme atténuée, courante et familière de la raison d'État, n'a pas d'adversaire plus déterminé que lui. Le célèbre pamphlet intitulé : *L'Esprit de conquête*[5] n'est qu'une protestation éloquente contre l'abus de l'arbitraire.

L'École libérale, de plus en plus absorbée, par la suite, dans sa polémique contre le socialisme, emploiera des expressions

1. *Principes de Politique.* (Œuvres, t. I, p. 98.)

2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 101.)

3. Les *Vues sur le Gouvernement de la France*, du duc Victor de Broglie, sont très directement inspirées des principes de Benjamin Constant, notamment en ce qui touche la *localisation des pouvoirs.*

4. « Nos spectacles et nos fêtes sont hérissés de gardes et de baïonnettes. On croirait que trois citoyens ne peuvent se rencontrer sans avoir besoin de deux soldats pour les séparer. » *Principes de Politique.* (Œuvres, t. I, p. 41.)

5. Voir *Œuvres* (t. II, p. 137 et suiv.).

plus violentes que celles de Benjamin Constant; elle ne marquera pas mieux qu'il ne l'a fait l'antithèse entre ce qui est individuel et ce qui est social. « Tout ce qui est individuel ne saurait, a-t-il dit quelque part, être légitimement soumis au pouvoir social. » Ainsi apparaissent et se dressent en face l'un de l'autre, chez Benjamin Constant, deux principes rivaux, hostiles même : l'État, l'individu. Tout triomphe de l'un est un revers pour l'autre. Benjamin Constant perd de vue la pensée large et généreuse, quoique souvent flottante et vague, des philosophes du XVIIIe siècle, qui, dans leur conception de l'individualisme, ne séparaient pas la revendication des libertés individuelles de l'effort à accomplir pour aider, fût-ce par l'action de l'État, au développement le plus complet possible du plus grand nombre possible d'individualités. L'individualisme de Benjamin Constant tend, comme celui des économistes, dont il sera parlé bientôt, à revêtir un caractère surtout négatif.

Malgré certaines divergences d'opinions sur des points particuliers, divergences dont quelques-unes sont notables, la pensée de Benjamin Constant rejoint ici celle de Royer-Collard, et il n'y a pas lieu d'être surpris qu'à un moment donné, leurs disciples respectifs, plus frappés de ce qui les rapprochait que de ce qui les divisait, aient formé ensemble une grande école, où les nuances particulières se sont fondues dans une même teinte générale.

L'un des premiers écrits de Benjamin Constant, l'un de ceux où il a rassemblé sous la forme la plus succincte et la plus frappante le plus grand nombre d'idées, le discours intitulé : *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*[1], éclaire

1. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris, en 1819. (Œuvres, t. II, p. 539-60). — L'idée première de la distinction développée dans cet écrit se trouve déjà indiquée dans l'*Esprit de conquête et d'usurpation*, 2e partie, chapitre VI. (Œuvres, t. II, p. 204.)

d'un jour très vif sa théorie de la souveraineté et sa théorie de la liberté politique, en même temps qu'il marque les limites de son individualisme, et qu'il montre pourquoi ces limites ne pouvaient être franchies.

L'idée maîtresse de cet opuscule, c'est que la liberté, au sens où les modernes l'entendent, n'a nul rapport avec la liberté, au sens où les anciens l'entendaient.

Que veulent dire, pour un moderne, ces mots : être libre? « C'est, pour chacun, le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir être ni arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est, pour chacun, le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer; de disposer de la propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir sans en obtenir la permission et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit, simplement, pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération[1]. »

Qu'est-ce, maintenant, qu'un ancien voulait dire par les mêmes mots? La liberté, pour lui, consistait « à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer sur la place publique de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les comptes,

1. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes.* (Œuvres, t. II, p. 541.)

les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout le peuple, à les mettre en accusation, à les condamner ou à les absoudre. Mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient comme compatible avec cette liberté collective l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble ». Et Benjamin Constant montre qu'on ne trouve presque rien, chez les anciens, qui rappelle ces « jouissances » impliquées dans la liberté moderne. Les religions, les opinions, l'industrie sont réglementées, dans l'antiquité, par la volonté collective. Aussi, « chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés.... Chez les modernes, l'individu, indépendant dans sa vie privée, n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence[1] ».

La distinction est juste, vraie, féconde. Elle a mérité d'être reprise et approfondie par l'un des plus distingués d'entre les représentants de l'école libérale[2]. Telle qu'elle se présente chez Benjamin Constant, elle explique, disions-nous tout à l'heure, et sa théorie de la liberté politique, et sa théorie de la souveraineté. Il devait suffire, en effet, à Benjamin Constant, que le moderne eût « les apparences » de la souveraineté, puisqu'il cherche ailleurs les jouissances que l'ancien trouvait dans l'exercice réel de la souveraineté. Et de fait, Benjamin Constant n'offre guère que les apparences de la souveraineté au citoyen, tandis qu'il lui assure une très large somme d'indépendance personnelle.

Mais cet opuscule nous a paru très propre, également, à marquer les limites de l'individualisme de Benjamin Constant, et la raison d'être de ces limites.

En effet, il ne se contente pas de noter la différence qui

1. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (Œuvres, t. II, p. 542).
2. Voir Laboulaye, *La liberté antique et la liberté moderne* (1863).

existe entre les deux conceptions de la liberté, il montre aussi pourquoi l'on a passé de l'une à l'autre. D'abord, la raison politique. Les Républiques anciennes étaient fort petites ; elles étaient essentiellement belliqueuses. Les États modernes sont pacifiques, et incomparablement plus vastes. Puis, les raisons économiques : le commerce, si limité dans l'antiquité, a pris, chez les modernes, un développement chaque jour plus considérable. Enfin, une raison sociale : l'esclavage a disparu. L'abolition de l'esclavage a ôté aux citoyens le loisir que supposait la perpétuelle délibération sur la place publique. Le travail inspire aux hommes l'amour et le besoin de l'indépendance. Il occupe, en outre, tous les moments de leur vie. Les anciens, dans l'intervalle des guerres, auraient langui, s'ils n'avaient eu, en quelque sorte, comme ressource, l'exercice de la souveraineté. Enfin, l'étendue des États diminue l'importance politique de chaque individu. « Le républicain le plus obscur de Rome et de Sparte était une puissance. Il n'en est pas de même du simple citoyen de la Grande-Bretagne ou des États-Unis. »

Ces raisons sont intéressantes et solides, sans que l'on puisse dire qu'elles pénètrent au fond. Benjamin Constant en indique une autre, une raison d'ordre psychologique. Précisément parce que les anciens exerçaient réellement la souveraineté sur la place publique, ils y tenaient davantage. « *L'exercice de leur volonté était un plaisir vif et répété*[1] ». Les modernes, au contraire, trouvent dans la jouissance de l'indépendance individuelle ce même plaisir vif et répété. Ainsi, « les anciens, lorsqu'ils sacrifiaient cette indépendance aux droits politiques, sacrifiaient moins pour obtenir plus, tandis qu'en faisant le même sacrifice, nous donnerions plus pour obtenir moins ». Observation subtile et profonde, mais qui fait reposer, en dernière analyse, l'individualisme sur un calcul d'intérêt.

1. *De la liberté des anciens.* (Œuvres, t. II, p. 547.)

Benjamin Constant sent, d'ailleurs, que l'utilitarisme est insuffisant, et nous l'avons vu faire effort pour réfuter Bentham. Mais après qu'il a montré l'ordre du droit et de la liberté l'emportant sur celui de l'utile, parce qu'il est l'ordre du droit et de la liberté, le voici qui s'arrête avant d'aborder l'explication dernière, seule suffisante et satisfaisante, l'explication rationnelle. Non qu'il ne pressente l'objection. « Est-il donc vrai que le bonheur, de quelque genre qu'il puisse être, soit le but unique de l'espèce humaine ? » Et il répond aussitôt : « En ce cas, notre carrière serait bien étroite, notre destination bien peu relevée ». Il atteste « cette partie meilleure de notre nature, cette noble inquiétude qui nous poursuit et qui nous tourmente, cette ardeur d'étendre nos lumières et de développer nos facultés » ; et il conclut : « Ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle[1] ». Le mot y est bien, mais ce n'est qu'un mot. Benjamin Constant n'est pas travaillé du souci d'étendre, dans la plus large mesure possible, les facultés du citoyen, ni d'accroître sa valeur économique ou morale, ni de procurer à la société politique un nombre sans cesse plus grand de membres qui soient de véritables individus[2].

Lorsque Laboulaye reprenant, sous un titre analogue, l'idée si intéressante de son maître, cherche à son tour les raisons qui motivent ces deux conceptions de la liberté, et le passage de celle des anciens à celle des modernes, il ne s'arrête ni au calcul utilitaire de Benjamin Constant, ni à l'argument social, ni aux arguments économiques ou politiques. Il va droit à un

1. *De la liberté des anciens.* (Œuvres, t. II, p. 559.)

2. Un mot, dans les dernières lignes de cet opuscule, paraît être en opposition partielle avec ce que j'indique ici : « Lors même que le peuple est content, il reste encore beaucoup à faire. Il faut que les institutions achèvent l'éducation morale du citoyen ». *Ibid.* (Œuvres, t. II, p. 560). Mais il résulte des lignes qui suivent que l'auteur a simplement en vue l'*éducation morale dont les électeurs privilégiés peuvent jouir, par l'exercice du droit de suffrage.*

autre ordre de considérations. Il montre que les modernes sont hostiles à l'action de l'autorité, à l'intervention de l'État, parce que depuis le christianisme il existe un domaine, le plus important de tous, où l'autorité, l'État n'ont que faire et ne doivent pas s'ingérer : la conscience. « La conscience est affranchie, l'individu existe[1]. »

Laboulaye développe, en beau langage, cette idée, qui vient si heureusement compléter celle de Benjamin Constant. Parlant, comme il dit, « en historien, non en chrétien », il montre les effets qu'a portés, dans le monde romain, la parole du Christ : Rendez à Dieu ce qui est à Dieu. Voilà le principe nouveau, « en contradiction avec toutes les idées antiques », qui déchire « l'unité du despotisme » sous lequel l'âme humaine étouffait. Rousseau, nous l'avons vu, reprochait au christianisme d'avoir séparé la religion de la politique. Il louait Hobbes, au contraire, d'avoir « rapproché les deux têtes de l'aigle », et, à son tour, il entreprenait de les réunir. Le progrès moral, selon l'école libérale, réside dans cette séparation elle-même; et le progrès moral, après des siècles d'efforts et de luttes, a déterminé le progrès social, le progrès politique. Voyez l'Angleterre, où l'esprit de l'Évangile s'est conservé; voyez l'Amérique du Nord, « qui est une pure démocratie, mais une démocratie chrétienne ». Dans ces deux pays, « l'État est petit, l'individu est grand[2] ».

Le disciple a bien vu la cause dernière du fait que le maître avait signalé. Mais plein de défiance, comme Benjamin Constant lui-même, sinon plus que lui, pour les principes a priori, pour la raison pure, il s'arrête ici, et part en guerre contre la centralisation[3]. Il n'a pas voulu parler en chrétien, mais il n'a pas

1. Laboulaye. *La liberté antique et la liberté moderne*. Dans le volume intitulé : *L'État et ses limites* (p. 111).
2. *Ibid.* (p. 127).
3. *Ibid.* (p. 132 et suiv.).

davantage parlé en philosophe. Benjamin Constant a mérité le même reproche, pour avoir ainsi laissé sa pensée politique sans soutien métaphysique, et n'avoir vu dans l'individualisme qu'une sauvegarde contre l'abus de l'autorité.

Benjamin Constant a eu, tout aussi vif que les doctrinaires, le sentiment de la difficulté que comporte l'accord entre l'idée de souveraineté et la liberté politique. Il a eu, comme les Doctrinaires, la préoccupation de fonder la liberté politique, et plus qu'eux, il a fait effort pour remonter jusqu'aux principes. Aussi sa doctrine a-t-elle pu survivre, dans la plupart de ses parties, à l'établissement politique qu'elle avait contribué à fonder.

Le tort commun, la commune faiblesse des Doctrinaires et des libéraux a été de penser que les conséquences sociales de la Révolution française étaient entièrement épuisées, dès 1815, et qu'il ne restait plus à en tirer que des conséquences politiques. La Restauration d'abord, dans la pensée des Doctrinaires, la Monarchie de Juillet, dans celle de Benjamin Constant, avaient pour fin la consécration progressive des résultats politiques de la Révolution. Quant à ses résultats sociaux, il n'était plus besoin de s'en préoccuper[1]. Aucune des deux écoles n'a songé, un moment, à s'interroger sur la portée et la légitimité de cette distinction; à se demander sincèrement si l'un des deux ordres n'emporte pas l'autre, si l'égalité civile, conquise par la Révolution française, ne devait pas entraîner logiquement l'égalité des droits politiques. A plus forte raison, ni le théoricien libéral, ni le théoricien doctrinaire ne songent-ils à examiner la question de savoir si les rapports économiques ne priment pas les rapports purement politiques. Non qu'ils écartent la difficulté, comme leurs successeurs seront amenés

1. Voir Guizot, *Mémoires* (t. VIII, p. 539 et suiv.). — Duc de Broglie, *Souvenirs* (t. IV, p. 230). — Rémusat, *Politique libérale* (p. 302)

plus tard à le faire, dans l'entraînement de la polémique : ils se bornent à l'ignorer.

L'historien de la pensée anglaise au XVIIIe siècle fait remarquer, à propos des disciples anglais de Montesquieu, que le côté faible de toute l'école issue de ce penseur a été de négliger les passions dominantes de l'humanité. Ils se sont occupés à édifier un gouvernement qui traitât l'humanité comme une machine, dont les rouages doivent être assemblés suivant des règles savantes et des combinaisons ingénieuses. Mais c'est supposer les éléments de la machine sans vie, sans désirs. Aussi, « ces hommes d'État ne savent-ils où se prendre quand ils rencontrent sur leur route une réclamation faite au nom de la justice ou de la pitié ». Et pourtant, il est inévitable que cette réclamation se produise. « Des hommes opprimés... ne se calment pas quand on leur donne l'assurance que la machine du gouvernement est aussi délicatement agencée que possible[1]. »

On peut, sans manquer de justice, appliquer la même remarque aux disciples français de Montesquieu. Avec un vif amour de la liberté, un sens très juste des fins les plus nobles de la vie humaine, ils ont laissé hors de leurs prises, non pas quelques questions entre tant d'autres, mais, de toutes les questions relatives à la constitution de la société, les plus difficiles.

1. Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century* (t. II, p. 218).

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉCOLE DÉMOCRATIQUE

Combattue par les Doctrinaires, écartée par les libéraux, l'idée de la souveraineté du peuple est relevée par l'école démocratique.

L'historien de cette école aurait quelque peine à isoler son action de celle du socialisme, dans les années qui séparent 1830 de 1848. Les points de contact, soit entre les doctrines, soit entre les hommes, abondent. Quelques écrivains, Louis Blanc, par exemple, paraissent, à première vue, avoir autant de titres à compter parmi les démocrates que parmi les socialistes. Il n'est pourtant pas impossible, du point de vue tout théorique où nous sommes placé, de tirer une ligne de démarcation.

Les purs représentants de l'école démocratique, ou bien défendent la propriété individuelle avec autant d'énergie et de conviction que les économistes[1]; ou bien, s'ils admettent en principe, et sans, d'ailleurs, s'expliquer à ce sujet, la possibilité, l'utilité même des « réformes sociales », réclament cependant la priorité pour la réforme politique[2]. Ils y voient l'instrument, la condition nécessaire de toutes les autres. Le problème qui les occupe est donc, à tout prendre, sensiblement analogue à celui qui occupe les libéraux et les Doctrinaires. S'ils

1. C'est le cas de Tocqueville et de Lamartine.
2. C'est le cas de Ledru-Rollin.

en proposent une solution différente, s'ils y appliquent une méthode différente, les démocrates n'en ont pas moins pour objet immédiat, eux aussi, l'organisation de la société politique.

I

L'école démocratique, à ses origines, est plus riche en hommes d'action, en orateurs, en pamphlétaires qu'en théoriciens. Elle a pourtant trouvé dans Tocqueville un analyste pénétrant, et dans Lamartine, dont le souple génie s'est plié à toutes les tâches, un héraut sonore en même temps qu'un chef politique.

L'Amérique a révélé la démocratie à Tocqueville[1]. Il était allé aux États-Unis pour étudier la constitution et les mœurs. Il s'aperçut bien vite que « le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre », était l'égalité des conditions, c'est-à-dire la démocratie elle-même. L'égalité politique, non l'égalité économique : lorsque Tocqueville écrit le mot, c'est toujours en ce sens qu'il le prend. Sa pensée se reporte alors vers l'Europe. Il croit y distinguer « quelque chose d'analogue au spectacle qu'offrait le Nouveau-Monde », l'égalité des conditions faisant chaque jour des progrès, et « cette même démocratie qui régnait sur les sociétés américaines s'avançant rapidement vers le pouvoir[2] ». Bien comprendre et bien interpréter l'exemple de l'Amérique, afin d'en tirer d'utiles enseignements pour la France : tel est le dessein de Tocqueville. Il ne dit pas : voilà *ce qui doit être*, au nom de quelque principe une fois posé. Il annonce *ce qui sera*, si le mouvement

1. *De la Démocratie en Amérique* (1835).

De la Démocratie en Amérique, Œuvres complètes de TOCQUEVILLE (t. I, p. 2).

qui déjà se dessine dans nos sociétés, suit son cours et atteint son terme.

Jusqu'au moment où le livre de Tocqueville parut, la démocratie était pour les uns, un « idéal », un « rêve brillant », dont la réalisation leur paraissait facile; pour les autres, elle était synonyme « de bouleversement, d'anarchie, de spoliations, de meurtres ». Tocqueville veut diminuer « les terreurs » de ceux-ci, et les « ardeurs » de ceux-là. Il prend la démocratie comme un fait. Il l'étudie comme on étudie un fait, dans son détail, dans ses circonstances; sans s'interdire pour cela de rechercher, en philosophe, la cause de ce fait. Puis il cherche à déterminer les conditions auxquelles on pourra tirer de la démocratie le meilleur parti possible. Il veut préparer « pour un monde tout nouveau, une science politique nouvelle[1] ». Il a le sentiment le plus vif des nécessités historiques. Il se refuse « à juger les sociétés qui naissent avec les idées puisées dans celles qui ne sont plus[2] ». L'égalité des conditions est, en effet, aux yeux de Tocqueville, « un fait providentiel ». L'effort qu'on tenterait pour l'enrayer serait voué à l'insuccès. Ce fait répond, d'ailleurs, à une passion très puissante sur le cœur de l'homme[3] d'aujourd'hui, si puissante qu'elle y domine et, dans une certaine mesure, s'y subordonne la passion de la liberté. S'il leur fallait choisir entre l'égalité et la liberté, les peuples modernes préféreraient l'égalité[4].

La démocratie contient en germe deux maux : l'anarchie et la servitude. L'anarchie, car tous les citoyens étant égaux, chacun a une forte inclination à tirer de son côté, si bien que « le corps

1. *De la Démocratie en Amérique.* (Œuvres, t. I, p. 9).

2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 545).

3. Voir *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 159), l'analyse de cette passion. Les termes de Tocqueville rappellent si bien ceux de Benjamin Constant, analysant la liberté moderne et la liberté antique, qu'on peut croire qu'il y a là un souvenir.

4. « Ils veulent l'égalité dans la liberté, et s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. » *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 161).

social va tout à coup se trouver réduit en poussière ». La servitude, car l'intelligence des peuples démocratiques, « qui se plaît aux idées simples et générales », imagine volontiers « une grande nation dont tous les citoyens ressemblent à un seul modèle, et sont dirigés par un seul pouvoir ». De ces deux maux, le premier est le moindre, car on le voit sans peine, et, le voyant, on évite d'y tomber; le second est le pire, car on s'y laisse entraîner « sans le voir ». Aussi Tocqueville tient-il particulièrement à « le montrer ». Il établit donc, avec une remarquable force d'argumentation, qu'à mesure que les conditions s'égalisent chez un peuple, « les individus paraissent plus petits, et la société semble plus grande ». D'où il résulte que les « hommes des temps démocratiques » ont une opinion très haute des privilèges de la société, et une idée fort humble « des droits de l'individu[1] ». Ils accordent ainsi volontiers que le pouvoir, « qui représente la société, possède beaucoup plus de lumière et de sagesse qu'aucun des hommes qui la composent, et que son devoir, aussi bien que son droit, est de prendre chaque citoyen par la main, et de le conduire ». En France « où la révolution est plus avancée que chez aucun autre peuple de l'Europe », ces idées sont absolument maîtresses des intelligences. « L'unité, l'ubiquité, l'omnipotence du pouvoir social, l'uniformité de ses règles, forment le trait saillant qui caractérise tous les systèmes politiques enfantés de nos jours[2]. » C'est là la part de l'idée; mais le sentiment est d'accord avec l'idée. Dans nos sociétés « c'est avec effort que les individus s'arrachent à leurs affaires particulières pour s'occuper des affaires communes; leur pente naturelle est d'en abandonner le soin au seul représentant visible et permanent des intérêts collectifs, qui est l'État[3] ».

1. *De la Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 476).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 477).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 480).

Aussi, ne faut-il pas s'étonner qu'en fait, de nos jours, bien que les souverains soient moins stables, le pouvoir souverain tende à s'accroître. « D'un bout de l'Europe à l'autre, les privilèges des seigneurs, les libertés des villes, les administrations provinciales, sont détruits ou vont l'être[1]. » La charité, l'éducation sont devenues « une affaire nationale[2]. » La religion tend à le devenir[3]. Ce n'est pas tout : le nombre des fonctionnaires s'est multiplié, et le goût des fonctions publiques s'est développé. « Presque partout en Europe le souverain domine de deux manières : il mène une partie des citoyens par la crainte qu'ils éprouvent de ses agents, l'autre par l'espérance qu'ils conçoivent de devenir ses agents[4]. » Ce n'est pas tout encore : parmi les actes réservés jusqu'alors à l'indépendance individuelle, un grand nombre, un nombre sans cesse croissant, tombent aujourd'hui sous le contrôle de la société. L'administration n'est pas seulement « plus centralisée », elle est aussi « plus inquisitive et plus détaillée[5] ». Le gouvernement attire à lui les riches par l'emprunt, les pauvres par les caisses d'épargne. Il s'introduit ainsi dans les fortunes privées[6]. D'autre part, il tend à créer, à côté des tribunaux, des juridictions « plus dépendantes », chargées de décider les litiges entre l'administration et les particuliers. C'est ce que Tocqueville appelle fortement « placer entre lui et les particuliers l'image de la justice, plutôt que la justice elle-même[7] ».

Ajoutez à cela l'influence de l'industrie. La propriété industrielle se développe de jour en jour, mais il est de la nature de l'industrie « d'agglomérer une multitude d'hommes dans un

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 497).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 499).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 499).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 500).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 501).
6. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 503).
7. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 505).

même lieu, d'établir entre eux des rapports nouveaux et compliqués[1] ». La classe industrielle a plus besoin d'être « réglementée, surveillée, contenue », que les autres classes. Il est donc naturel « que les attributions du gouvernement croissent avec elle ». L'industrie « apporte le despotisme en son sein, et il s'étend naturellement, à mesure qu'elle se développe[2] ». L'accroissement de l'industrie détermine celui des routes, canaux, ports, et de plus en plus, la tendance des souverains est de se charger de ces travaux. « L'industrie nous mène, et ils la mènent[3]. » Ainsi, la centralisation croît de jour en jour, inévitablement, dans une société où tout le reste change[4].

Deux révolutions se poursuivent donc parallèlement : les dynasties tombent, et l'autorité centrale se développe. L'une de ces révolutions affaiblit le pouvoir, l'autre le renforce. « A aucune autre époque de notre histoire, il n'a paru ni si faible ni si fort[5]. » Ces deux révolutions ont leur cause dans un principe commun : le développement de l'égalité. C'est pour faire prévaloir l'égalité contre le privilège, que les hommes de ce temps ont renversé les anciens pouvoirs; et c'est parce que l'égalité a triomphé, que le pouvoir s'est centralisé et fortifié. « Ils avaient voulu être libres pour pouvoir se faire égaux, et, à mesure que l'égalité s'établissait davantage à l'aide de la liberté, elle leur rendait la liberté plus difficile[6]. »

Tocqueville, qui analyse avec tant de pénétration les causes du développement du pouvoir dans les démocraties, en caractérise aussi heureusement les effets. Le despotisme nouveau, qui menace les démocraties, sera, sauf dans certaines crises « rares

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 506).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 508).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 511).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 512).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 513).
6. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 514).

et passagères », où la violence et la cruauté pourront se produire, « plus étendu et plus doux » que les anciens despotismes. « Il dégradera les hommes sans les tourmenter[1]. »

Je ne sais s'il y a, dans toute l'œuvre de Tocqueville, des pages plus fortes que celle où il trace le tableau du genre de despotisme qui va s'établir « à l'aube même de la souveraineté du peuple[2] ». Il en parle sans exagération, sans colère, avec une merveilleuse lucidité de regard, et une mesure parfaite. Il montre la multitude des hommes « semblables et égaux » s'adonnant à la poursuite « de petits et vulgaires plaisirs dont ils remplissent leur âme », égoïstement enfermés dans le cercle étroit de la famille, vivant à côté de leurs concitoyens sans les connaître, sans les voir. Sur leurs têtes, un pouvoir « immense et tutélaire..., absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux », qui travaille à leur bonheur, assure leur sécurité, pourvoit à leurs besoins et à leurs plaisirs, dirige leurs affaires, rendant ainsi de jour en jour moins utile, plus rare, l'emploi du libre arbitre, et couvrant la société tout entière « d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes ». Comme d'ailleurs le peuple est souverain, les citoyens se consolent d'être en tutelle, en songeant qu'ils ont eux-mêmes choisi leurs tuteurs. Chaque individu souffre qu'on l'attache, « parce qu'il voit que ce n'est pas un individu ni une classe, mais le peuple lui-même qui tient le bout de la chaîne[3] ».

Les contradictions de ce système éclatent : on y conserve l'intervention individuelle dans les affaires les plus importantes. on la supprime dans les plus petites, sans s'apercevoir que c'es le meilleur moyen de rendre les individus incapables d'exercer comme il conviendrait « le grand et unique privilège qui leur reste ». D'où un danger permanent de révolutions nouvelles.

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 518).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 519-521).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 522).

« Le peuple, fatigué de ses représentants et de lui-même, créerait des institutions plus libres, ou retournerait bientôt s'étendre aux pieds d'un seul maître [1]. »

N'existe-t-il donc aucun remède contre ces maux, ni aucun moyen de détourner ces menaces? Tocqueville est loin de le penser. Ami de l'égalité, mais passionnément épris de la liberté [2], il croit à la possibilité d'accorder l'une avec l'autre. Son but, toutefois, n'est pas de chercher dans les formes politiques du passé un appui pour la liberté, mais « de faire sortir la liberté du sein de la société démocratique où Dieu nous fait vivre [3] ».

L'indépendance des individus, dans les siècles aristocratiques, avait pour garanties l'existence de certains pouvoirs, l'hérédité de certaines fonctions, la présence de certains particuliers riches et influents « qu'on n'opprime pas aisément, ni en secret ». Il est impossible de restaurer ces institutions. Mais il existe des succédanés démocratiques. Sans affaiblir le pouvoir central, on peut confier une partie de ses attributions « à des corps secondaires, temporairement formés de simples citoyens [4] ». Certaines fonctions peuvent être rendues électives. Enfin, les simples citoyens, en s'associant, peuvent reconstituer « des êtres très opulents, très influents, très forts ». Ajoutez la liberté de la presse, et un pouvoir judiciaire indépendant et considéré. Ajoutez encore un vif sentiment des droits individuels. Précisément parce que, dans les temps démocratiques, le droit de l'individu est plus exposé à être méconnu, « les vrais amis de la liberté et de la grandeur humaine doivent sans cesse se tenir debout ».

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 525).
2. « J'aurais, je pense, aimé la liberté dans tous les temps; mais je me sens enclin à l'adorer dans le temps où nous sommes. » *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 526).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 527).
4. *Ibid* (Œuvres, t. III, p. 529).

Il faut aussi abandonner à jamais les idées et les mœurs révolutionnaires. Sans doute, il existe, même en démocratie, « des résistances honnêtes et des rébellions légitimes ». Tocqueville ne va pas jusqu'à dire « d'une manière absolue » qu'il n'y aura plus de révolutions. Mais les hommes des temps démocratiques doivent y regarder de plus près que ceux des autres régimes, avant de prendre pareille décision; et se résigner à subir « beaucoup d'incommodités », plutôt que de recourir à « de si périlleux remèdes ». Et précisant, pour une dernière fois, sa pensée, toute sa pensée à ce sujet, Tocqueville conclut qu'à un âge politique, à un monde politique nouveaux, il faut de nouveaux soins. « Fixer au pouvoir social des limites étendues, mais visibles et immobiles; donner aux particuliers de certains droits, et leur garantir la jouissance incontestée de ces droits; conserver à l'individu le peu d'indépendance, de force et d'originalité qui lui reste, le relever à côté de la société, et le soutenir en face d'elle : tel me paraît être le premier objet du législateur dans l'âge où nous entrons [1]. »

Constater l'inévitable progrès de la démocratie, et ménager un accord entre elle et la liberté politique : tel est l'objet de Tocqueville, et l'âme même de ses écrits. Il n'est pas d'idée qu'il ramène avec plus d'insistance, de force et de chaleur. Son individualisme est donc d'un ordre supérieur à celui d'un Benjamin Constant ou d'un Royer-Collard. Et de fait, s'il revendique avec la fermeté et l'éclat dont on vient de juger, les droits de l'individu, Tocqueville est porté à voir dans ce qu'on appelle, autour de lui, l'individualisme, un péril plutôt qu'un bien. Il constate que le mot, d'origine récente, n'est pas sans rapports avec le mot égoïsme, dont il diffère cependant par des caractères frappants [2]. Il y voit surtout la tendance à s'isoler,

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 538).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 162 et suiv.).

soi et les siens, de la grande société, et à s'en faire une petite, où l'on s'enferme. Il montre que cette tendance est favorisée par la démocratie. L'ancien ordre social « avait fait de tous les citoyens une longue chaîne, qui remontait du paysan au roi : la démocratie brise la chaîne, et met chaque anneau à part[1] ». Ainsi, l'individu se trouve « ramené sans cesse vers lui seul », et menacé de se voir « renfermé tout entier dans la solitude de son propre cœur ».

Contre ce péril, les Américains ont usé de la liberté, non seulement en donnant à la nation l'occasion d'élire ses représentants, mais en attribuant « une vie politique à chaque portion du territoire, afin de multiplier à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble, et de leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres[2] ». Il faut donc que l'organisation politique soit combinée de manière à rendre sensible cette idée, « que le devoir aussi bien que l'intérêt des hommes est de se rendre utiles à leurs semblables[3] ». Qu'est-ce là, sinon le sentiment de la solidarité, qui formait, en effet, l'un des éléments de l'individualisme, dans la pensée des hommes du XVIIIe siècle? Tocqueville produit toujours ses idées sous forme concrète, et ce qu'il nous invite à considérer ici, c'est *tel* pouvoir local, *telle* forme de l'association civile en Amérique. Oui, mais cette association, ce pouvoir, ont précisément pour objet, soit de faire naître, soit d'entretenir la solidarité entre concitoyens, entre hommes.

Là est, en même temps que la marque originale de l'individualisme de Tocqueville, l'un des caractères par où l'école démocratique se différencie de l'école libérale.

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 165).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 171).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 174).

II

De Maistre et Bonald ont été, en politique, les premiers ancêtres de Lamartine[1]. S'il les a quittés et dépassés de bonne heure, pour mettre au service de la démocratie son action et sa parole, il n'a jamais cessé d'unir les choses de la politique au sentiment religieux, et, plus précisément, au sentiment chrétien. « Je crus voir, a-t-il écrit sur la fin de sa vie, en parlant de l'effet que produisirent sur lui, dans sa première jeunesse, les œuvres de Bonald, je crus voir la vérité sociale découlant des hauteurs bibliques, et ne faisant du monde chrétien et du monde politique qu'une seule vérité[2]. » Cette vision ne s'effacera jamais de son esprit.

L'avènement de la démocratie et des institutions qu'elle comporte, c'est, écrit-il en 1834, l'avènement de « l'époque évangélique ». Et, en 1843, « la pensée sainte et divine de la démocratie et de la Révolution française..., n'est qu'une émanation de l'idée chrétienne appliquée à la politique[3] ». La démocratie, la République, dit-il enfin en 1848, dans son discours au peuple, à l'occasion de l'inauguration de la Constitution, « c'est, en principe, le règne direct de Dieu ». La société établie par cette Constitution est la plus belle œuvre de la raison « depuis l'Évangile[4] ».

A l'Évangile, en effet, Lamartine rapporte les idées d'égalité, de fraternité, de liberté. Or, la démocratie est contenue tout entière dans ces trois idées. Organiser la démocratie, tâche que

1. Les écrits et discours politiques de Lamartine ont été réunis sous ce titre : *La France parlementaire* (1865), 6 vol.
2. Lamartine, *Mémoires politiques* (Œuvres, t. XXXVII, p. 59).
3. *La France parlementaire* (t. III, p. 379).
4. *Ibid.* (t. VI, p. 32).

Lamartine assigne, dès 1831, à son temps, c'est « consacrer l'égalité politique et civile de tous les hommes devant l'État[1] », et pourvoir à la « charité politique et civile » sous la « forme » de la liberté[2]. Je ne discute ici ni l'homme, ni les vicissitudes de sa carrière agitée ; au contraire, sous la surface mouvante des faits, je cherche l'idée directrice. On peut dire qu'elle apparaît très nette, dès 1831, et qu'elle n'a jamais varié. Ce n'est pas seulement par le prestige de l'éloquence et le droit du génie que Lamartine a été le chef réel et incontesté du Gouvernement provisoire. Nul n'avait plus activement travaillé à populariser la notion de l'État démocratique; nul ne s'en était formé une image plus haute, plus noble et plus juste.

« Il n'y a de vérité dans le pouvoir social moderne, ou représentatif, qu'autant qu'il y a vérité dans l'élection, et il n'y a vérité dans l'élection, qu'autant qu'elle est universelle. » Cette phrase de la *Politique rationnelle* contient en germe le suffrage universel. L'auteur, après l'avoir écrite, l'enveloppe de commentaires qui en atténuent la portée présente, et longtemps encore, lorsqu'il posera le principe, il acceptera des tempéraments. Il les accepte en 1834[3]. Il les accepte même en 1842, bien qu'ici, tout l'effort de l'argumentation porte sur le principe[4], et qu'il n'hésite pas à dire, à la même date, non plus devant une Chambre, mais devant les électeurs, que « le vrai point de vue du Gouvernement doit être dans les masses, car c'est là que sont les souffrances, c'est là que sont les droits, c'est là qu'est la force[5] ». Il renouvelle, enfin, ces tempéraments en 1843[6]. Mais en 1847, la souveraineté exercée *en fait* par l'universalité

1. *La Politique rationnelle* (1831) (p. 362).
2. *Ibid.* (p. 384).
3. *La France parlementaire* (t. I, p. 83).
4. *Ibid.* (t. III, p. 163).
5. *Ibid.* (t. III, p. 228).
6. *Ibid.* (t. III, p. 376).

des citoyens, devient un « dogme[1] ». Dès lors, la « vérité politique », c'est « le peuple », c'est « la raison, le droit, l'intérêt, la volonté de ces 35 000 000 d'hommes, sans en exclure, sans en préférer et sans en privilégier aucun[2] ». Lorsque, enfin, la Révolution a emporté ce régime de 1830, qui n'avait jamais compris, ni voulu comprendre « sa mission démocratique[3] », le premier cri de Lamartine (25 février) est celui-ci : Nous avons fondé « une République égalitaire, où il n'y a... qu'un seul peuple, composé de l'universalité des citoyens; où le droit et le pouvoir public ne se composent que du droit et du vote de chaque individu[4]... ». Quelques jours plus tard, paraît la célèbre proclamation au Peuple français. « La loi électorale provisoire que nous avons faite est la plus large qui, chez aucun peuple de la terre, ait jamais convoqué le peuple à l'exercice du suprême droit de l'homme, sa propre souveraineté.... Tout Français en âge viril est citoyen politique. Tout citoyen est électeur. Tout électeur est souverain. Le droit est égal et absolu pour tous. Il n'y a pas un citoyen qui puisse dire à l'autre : Tu es plus souverain que moi[5]. »

Tel est l'apport de Lamartine à l'idée du suffrage universel. La première mention qu'il en fait est contemporaine de celle que la *Société des Droits de l'homme* en a faite[6], et précède de dix ans la fameuse profession de foi de Ledru-Rollin aux électeurs de la Sarthe[7], ainsi que la fondation du journal *La Réforme*, organe de l'agitation populaire autour du suffrage uni-

1. *La France parlementaire* (t. V, p. 36).
2. *Ibid.* (t. V, p. 75).
3. Toute l'opposition de Lamartine à la Restauration a porté sur ce point. — *Ibid.* (t. II, p. 148).
4. *Ibid.* (t. V, p. 172).
5. *Ibid.* (t. V, p. 214).
6. Voir Eugène Spuller, *Histoire parlementaire de la seconde République* (p. 11).
7. Ledru-Rollin (Œuvres, t. I, p. 3). « La réforme électorale doit être radicale. Que tout citoyen soit électeur. »

versel. L'œuvre des partis n'a été que la réalisation des prophéties du penseur.

Lamartine considère comme étroitement lié à la notion même de démocratie, ce qu'il appelait déjà, dans la *Politique rationnelle*, « la charité politique et civile ». Sur ce point encore, s'il donne à sa pensée une extension graduelle, une précision toujours plus grande, le principe ne varie pas.

Son opposition au régime de Juillet s'attaque souvent à ce qu'il appelle le « matérialisme » d'un pouvoir qui refuse de tenir compte des besoins moraux de la société. Il demande, sans se lasser, en même temps que l'extension du droit de suffrage, « de la morale et de la lumière », par une refonte du système d'instruction publique, des « enquêtes permanentes » sur le malaise industriel, « l'allègement ou le redressement de certains impôts qui, comme l'octroi et d'autres impôts indirects, atteignent aveuglément le riche et le pauvre, et portent d'un poids plus lourd sur les classes ouvrières ». Il demande que l'on retire de l'état où ils sont les prolétaires, « en leur fournissant du travail, soit par voie d'association, soit par avance de capitaux et de terre dans des colonisations, à l'intérieur et au dehors ». Il demande, en un mot, « l'amour du peuple, le zèle du bonheur des masses, la charité dans nos lois[1] ».

Le principe dominant de la Révolution française (et toute la politique de l'école démocratique tend d'abord à bien comprendre l'esprit de la Révolution, puis à tirer les conséquences des principes qu'elle a posés[2]), ou encore le principe chrétien (Lamartine ne sépare pas l'esprit de la Révolution de l'esprit du christianisme[3]), c'est le principe « de l'assistance mutuelle,

1. Discours de 1834. *La France parlementaire* (t. I, p. 83-84).

2. La politique de l'opposition a pour objet de dégager « le sens vrai de la Révolution française ». *Ibid.* (t. III, p. 399, 400).

3. « Notre idée politique n'est pas à nous. Elle est au siècle, elle est au pays. Elle est à la Révolution française, ou plutôt elle est à Dieu. » *Ibid.* (t. III, p. 398).

de la fraternité humaine, de la charité légale. On le voit jaillir à chaque loi de l'Assemblée constituante, et briller même, au milieu de tant de ténèbres, dans les orages de la Convention[1] ». Lorsqu'il définit, plus tard (1842), une société démocratique, Lamartine s'arrête à cette formule : « Une société démocratique veut dire une société où tout le monde est peuple, c'est-à-dire une société où tout le monde a intérêt à moraliser, à agrandir, à dignifier la condition du peuple[2]. »

L'année suivante, résumant dans un article de journal les griefs de l'opposition contre le Gouvernement, il demandera, entre autres réformes, la création « d'institutions de prévoyance, de secours, de travail et de colonisation, qui créent partout la *Providence légale de la société envers tous ses enfants*, au lieu de ne montrer que sa cruauté, son indifférence et son égoïsme[3] ». En 1844, dans un article sur le *Droit au travail*, où il repousse d'ailleurs l'organisation du travail proprement socialiste (la solution Saint-Simonienne avec colère, la solution de Fourier avec respect, la solution communiste avec horreur), et où il se déclare incapable même de comprendre « le gouvernement de la liberté par l'arbitraire, et de la concurrence par le monopole[4] », il adresse les critiques les plus vives à l'économie politique de « l'école anglaise et matérialiste »; il répudie le principe de la concurrence, « cette providence de l'égoïsme[5] », et « l'axiome brutal » du laissez faire, laissez passer[6]. Il veut que l'État, tout en respectant « la liberté des transactions entre le capital et le salaire », tout en évitant de « mettre sa main arbitraire entre le maître et l'ouvrier », ne renonce pourtant pas « au plus beau de ses titres », celui de Providence du peuple, que

1. *La France parlementaire* (t. II, p. 104).
2. *Ibid.* (t. III, p. 269).
3. *Ibid.* (t. III, p. 456).
4. *Ibid.* (t. IV, p. 112-120).
5. *Ibid.* (t. IV, p. 106).
6. *Ibid.* (t. IV, p. 108).

toutes les civilisations, antiques ou modernes, lui ont affecté. Or, la Providence « ne se contente pas de voir : elle pourvoit; de laisser faire : elle agit ». L'État, lui aussi, doit agir dans certains cas, rares il est vrai, mais qui appellent une intervention énergique. L'État « doit surveiller de l'œil la situation des travailleurs, et leur tendre une main secourable avec un salaire et du pain, quand ils manquent, par une calamité de leur condition, de pain et de salaire[1] ». La société, dit-il encore dans les dernières lignes de l'article, celles où il essaye de résumer sa pensée, sans réussir à y mettre une précision parfaite, « doit reconnaître le droit au travail pour les cas extrêmes et dans des conditions définies[2] ».

Lorsque la question du droit au travail est débattue à la tribune de l'Assemblée nationale, Lamartine y monte pour établir de nouveau une distinction entre l'organisation du travail, qu'il condamne une fois de plus comme « illusoire, imaginaire, chimérique », comme « la ruine de tout le capital », comme « un attentat à toute société et à la propriété »; entre le droit au travail lui-même, entendu dans un sens absolu, « conférant à tout citoyen un titre impératif contre le gouvernement, pour en obtenir la nature de salaire et de travail qui paraîtrait convenable à sa profession individuelle[3] », et ce qu'il appelle le droit de vivre, « le droit à l'existence par le travail[4] ». La « mission de 1848 » est d'écrire ce droit « à l'assistance de l'État en cas de nécessité démontrée, dans des conditions que [le législateur] définira[5] ». Ici encore, la pensée de Lamartine, si elle a le défaut de laisser dans l'ombre les moyens d'exécution, a le mérite d'être large, humaine, généreuse. Diffusion

1. *La France parlementaire* (t. IV, p. 108).
2. *Ibid.* (t. IV, p. 120).
3. *Ibid.* (t. V, p. 413).
4. *Ibid.* (t. V, p. 421, 424).
5. *Ibid.* (t. V, p. 426).

des lumières; droit de vivre pour les masses : Lamartine a tracé la voie à suivre. Il a, en outre, repoussé les solutions socialistes, condamné les attaques contre la propriété individuelle, maintenu, pour tout dire, les droits de la liberté, et la liberté au premier rang des droits.

C'est, en effet, la commune préoccupation de Lamartine et de Tocqueville, d'aménager la démocratie de manière à ne compromettre aucune des libertés, aucun des droits conquis en 1789 : sécurité individuelle, liberté de conscience, liberté de la pensée et de la presse. Toutes ces libertés, Lamartine les réclame, dès 1831, dans la *Politique rationnelle*. Il n'a jamais cessé de les célébrer et de les revendiquer quand il était dans l'opposition. Il les respecte au pouvoir, et il fait honneur, en toute occasion, au gouvernement provisoire de ne les avoir ni suspendues, ni amoindries, ni menacées [1]. Mais, pas plus que Tocqueville, Lamartine ne regarde la cause de la liberté politique comme incompatible avec une large intervention de l'État dans certains domaines. Tocqueville constate le fait, il voit, il montre l'État intervenant chaque jour davantage, et il ne s'en effraye point. Lamartine proclame le devoir. Il presse, il adjure l'État d'intervenir.

Il ne veut pas d'un pouvoir faible, amoindri. Aussi, repousse-t-il de toutes ses forces, et à maintes reprises, l'idée de la décentralisation, non pas administrative (il l'admet), mais gouvernementale. Il repousse cette idée en 1831, dans la *Politique rationnelle* [2]. Il la combat en 1834, et défend, au contraire, « ce mode d'organisation par lequel les forces éparses et insuffisantes de tous viennent se concentrer dans l'action unanime, régularisée et

1. Voir la Proclamation du Gouvernement provisoire au peuple français. *La France parlementaire* (t. V, p. 214) et le Rapport général à l'Assemblée nationale (*Ibid.*, t. V, p. 253).
2. *Politique rationnelle* (p. 379).

irrésistible d'un gouvernement[1] ». Décentraliser une nation, dira-t-il encore en 1838, « c'est la démembrer vivante[2] ». Ce pouvoir fort, ce pouvoir centralisé, dangereux, sans doute, là où « le pays et le gouvernement sont deux », cesse de l'être quand le gouvernement et le pays sont un, quand le gouvernement « n'est plus autre chose que la nation agissante[3] ». C'est l'idée de Louis Blanc, et de tant d'autres. C'est, en remontant plus haut, celle de Rousseau. La défiance du pays à l'égard du gouvernement devient « un non-sens inintelligible ».

Lamartine a été de ceux qui plaidèrent en 1838, avec le plus de force, le droit de l'État, ou, pour mieux dire, le devoir de l'État à créer lui-même les grandes lignes de chemins de fer[4]. Louis Blanc a noté l'importance exceptionnelle de ce débat dans l'histoire des partis, et la signification très frappante de l'attitude que prirent, à cette occasion, les représentants de l'école démocratique[5]. On les avait accusés d'être des hommes de désordre, des adversaires de l'idée de gouvernement. Les voilà qui relèvent, au contraire, en face du pouvoir lui-même, le droit du pouvoir.

Il ne suffit pas à Lamartine d'attribuer au gouvernement un rôle économique et social considérable. « Nous sommes spiritualistes en politique », répète-t-il en 1847, dans un écrit que j'ai déjà cité. De même que « nous mettons les intérêts de l'âme bien au-dessus de ceux du corps, nous mettons l'âme des peuples bien au-dessus de leur organisation matérielle ». Et il continue : « Nous croyons que les peuples ont une âme, que la civilisation et les gouvernements ont mission d'éclairer,

1. *La France parlementaire* (t. I, p. 71)
2. *Ibid.* (t. II, p. 112).
3. *Ibid.* (t. II, p. 109).
4. Plusieurs des citations qui précèdent sont précisément empruntées aux discours qu'il prononça sur cette question le 9 mai 1838 et le 6 juillet 1839 (*Ibid.*, t. II, p. 106-125, 234-242).
5. *Histoire de Dix Ans* (t. V, p. 331).

de développer, de grandir, de fortifier, de spiritualiser, de sanctifier de siècle en siècle davantage, par l'adoption et par la propagation continue des idées, produit intellectuel et moral, patrimoine accru sans cesse, splendeur, grandeur, force, vérité, dignité, sainteté de l'esprit humain. » L'expression est ici redondante, ample et sonore à souhait, et même au delà. L'idée demeure nette. Lamartine la précise encore : le gouvernement ne doit pas être seulement « l'instrument de la bienfaisance de l'État envers tous ses membres ». Il doit être aussi, avant tout, par-dessus tout, « l'instrument de Dieu, le promoteur actif et l'initiateur de la raison humaine[1] ».

III

L'école démocratique a eu ce qui manquait aux libéraux comme aux doctrinaires : le sentiment des grands intérêts de la masse humaine, du moins dans l'ordre politique et dans l'ordre des choses morales. Par là, son individualisme rappelle celui des penseurs du XVIIIe siècle, qui ont été les premiers ouvriers de l'émancipation des personnes. L'école démocratique ne s'est pas effrayée à l'idée que l'État pouvait intervenir assez souvent en faveur de l'égalité et de la justice dans les relations sociales. Mais il lui a manqué de tracer, avec une précision suffisante, la limite de ces interventions, et c'est ainsi qu'elle a prêté le flanc aux objections de ceux d'entre les libéraux qui posent, développent et accréditent une nouvelle formule d'individualisme, conçue en opposition et en réaction contre la sienne.

Si l'école démocratique n'a pas fixé avec une précision suffisante la limite de l'intervention de l'État, c'est faute d'avoir arrêté nettement les bases philosophiques de sa doctrine politique

1. *La France parlementaire* (t. V. p. 79).

Tocqueville déjà incline vers l'utilitarisme. Cette philosophie lui paraît, de toutes les théories politiques, « la mieux appropriée aux besoins des hommes de notre temps ». Il voudrait que l'esprit des moralistes se tournât de ce côté, et dans une de ces phrases balancées dont il use si volontiers, au risque de compromettre parfois la justesse de l'idée pour la régularité de l'antithèse, il les convie, « alors même qu'ils la jugeraient imparfaite, à l'adopter comme nécessaire[1] ». *Nécessaire* est évidemment une expression outrée et fausse. Lamartine est tout rempli du sentiment religieux[2]; mais ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher les précisions et la rigueur philosophique.

Je ne vois guère qu'un court fragment de Ledru-Rollin, où l'a-priorisme moral soit invoqué comme principe et limite de l'intervention de l'État[3]. L'information, dans cet opuscule, est médiocre, de troisième ou quatrième main. La pensée en est faible, mais l'auteur n'hésite pas à parler « d'un juste en soi », que la volonté générale ne saurait modifier; et à dire « qu'une loi naturelle ou divine » commande « le respect de la liberté de l'individu ». Le respect de la liberté individuelle est une de ces « notions premières de justice », que l'homme ne saurait enfreindre. Elle représente « le divin dans le droit ». Elle « limite l'action de l'autorité, et protège l'individu[4] ». C'est, en termes singulièrement vagues, la théorie du droit naturel.

Plus tard, mais plus tard seulement, un représentant de l'école démocratique, qui se qualifie, au surplus, de démocrate *libéral*[5], osera traiter en philosophe ces questions, chercher

1. *La Démocratie en Amérique* (Œuvres, t. III, p. 202).

2. N'a-t-il pas dit : « Le sentiment religieux est tout l'homme? » *La France parlementaire* (t. III, p. 490).

3. *Étude sur l'influence de l'École française sur le Droit au* XIX*e siècle* (Œuvres de LEDRU-ROLLIN, t. II).

4. *Ibid.* (t. II, p. 559).

5. VACHEROT, *La Démocratie* (1860). — Voir préface (p. XVIII). « Dans l'école démocratique libérale, à laquelle nous tenons à honneur d'appartenir. »

ailleurs que dans « l'expérience », les « principes du gouvernement », déclarer que la politique emprunte son principe à la morale et à la psychologie, revenir hardiment à l'idée du droit naturel, et y trouver, en même temps que la justification de l'intervention de l'État dans un assez grand nombre de cas, la limite précise où elle doit cesser.

M. Vacherot fera consister l'essence de la théorie démocratique dans « la théorie du droit social, et de l'État qui en est l'organe[1] ». Mais, en même temps, il déclarera repousser tout despotisme, « la volonté du peuple entier », aussi bien que le caprice du prince, et « tenir avant tout pour les Droits de l'homme ». Le droit individuel est « le principe de toute politique avouable ». La société doit en assurer le développement, l'État doit en favoriser l'exercice. Ainsi, le vote « le plus régulier, le plus libre, fût-il unanime, ne peut priver un seul citoyen d'un de ces droits, si bien nommés droits naturels, parce qu'il les tient de sa nature d'homme, et nullement d'une institution sociale quelconque[2] ». Ce n'est pas tout : M. Vacherot n'hésite pas à dire que la société, l'État, représentent la justice. Le problème consiste à concilier les exigences de la justice avec celles de la liberté, le droit individuel avec le droit social. Je fais sur cette expression, « le droit social », des réserves que j'espère justifier plus loin. Mais, sous le bénéfice de ces réserves, la formule est heureuse, car, si la théorie du droit naturel est vraie, « contre les Droits de l'homme, l'État n'a aucun droit[3] ».

L'homme, sa moralité, son intelligence, son bien-être, sont la fin; l'État est le moyen. Au lieu d'opposer, comme les termes d'une antithèse, l'individu à l'État, il faut les fondre comme les éléments d'une synthèse. « Loin de s'exclure, de

1. *La Démocratie*, préface (p. XIX).
2. *Ibid.*, préface (p. XIX).
3. *Ibid.* (p. 229)

se limiter, ou de se gêner réciproquement, ces deux droits se supposent, se soutiennent, se complètent. Le droit individuel a sa garantie dans le droit social. Le droit social n'a d'autre objet *que le respect et le développement du droit individuel*[1] ». D'où cette règle : les interventions de l'État sont justifiées partout où elles assurent à ceux qui n'en jouiraient pas sans cela, leurs droits individuels; elles sont illégitimes partout où elles constituent une menace contre l'un quelconque des droits de l'individu.

Avec M. Vacherot, l'école démocratique trouve son vrai principe, si elle se montre encore hésitante sur les applications[2]. Mais, aux environs de 1848, elle ne professe pas cette ferme doctrine. Aussi se sent-elle désemparée, lorsque la brutalité des faits vient briser le rêve généreux auquel les Tocqueville et les Lamartine s'étaient confiés, lorsque les événements de 1850 emportent pour longtemps la liberté politique, en ne laissant subsister que le simulacre et la parodie de la souveraineté du peuple, avec toute la réalité du pouvoir fort, et de la centralisation à outrance.

1. *La Démocratie* (p. 233)

2. On peut voir la trace de ces hésitations dans les pages que l'auteur consacre à la question de l'enseignement. *Ibid.* (p. 90 et suiv.; p. 274 et suiv.).

CHAPITRE QUATRIEME

LES ÉCONOMISTES ORTHODOXES

Dans le système de la « Liberté naturelle » tel qu'Adam Smith l'avait conçu, l'intervention de l'Etat se trouvait notablement réduite : elle subsistait pourtant. Les disciples ont dépassé de beaucoup la pensée du maître : ce sont eux qui ont érigé une opposition absolue entre l'individu et l'État, et ramené tout l'individualisme à cette opposition. Les économistes, en France du moins, ont été entraînés dans la voie que j'indique par les convenances de la polémique contre le socialisme, plutôt encore que par l'étude des faits et le développement logique de la doctrine.

On s'en rend compte, lorsqu'on met en regard le langage de J.-B. Say, ou de Rossi, et celui de Dunoyer et de Bastiat. J.-B. Say, fidèle à la méthode de Smith, étudie les grands faits économiques de son temps. Rossi présente une exposition magistrale des thèses de l'École : hostiles tous deux, cela va sans dire, à une ingérence étendue et fréquente de l'État, ils n'en contestent pas le principe d'une manière absolue. Bastiat et Dunoyer guerroient contre le socialisme, et l'on verra tout à l'heure jusqu'où l'ardeur de la lutte les conduit.

I

J.-B. Say publie son *Traité d'Économie politique* à une date où les entraves de tout genre mises au commerce et la prohibition sont redevenues des armes de guerre entre les mains des gouvernements[1]. Aussi, proteste-t-il avec énergie contre l'intervention de l'autorité, toutes les fois qu'elle s'exerce dans un sens défavorable à « la marche naturelle des choses[2] ». Lorsque l'État se fait lui-même producteur, il est nécessairement, dit J.-B. Say, mauvais manufacturier, mauvais négociant[3], etc. « L'administration insignifiante du cardinal Fleury, ajoute-t-il dans un passage souvent cité, prouve qu'à la tête d'un gouvernement, c'est déjà faire beaucoup de bien que de ne pas faire de mal[4]. » J.-B. Say signale encore le danger qui résulte de la croissance des impôts, déterminée par la création de « machines politiques abusives et compliquées[5] ». Tout cela, c'est le pur esprit d'Adam Smith.

Mais s'il dicte ces protestations, l'esprit d'Adam Smith inspire aussi les atténuations dont J.-B. Say enveloppe sa pensée. Il admet, par exemple, que l'État rend service aux producteurs en établissant des primes, des encouragements de diverse nature. Il appelle quelque part la création de l'école d'Alfort, de la ferme expérimentale de Rambouillet, l'introduction des mérinos, de « véritables bienfaits[6] ». Il reconnaît à l'État le droit de pourvoir aux grands travaux publics, routes, ponts, canaux, ports[7]. Enfin, s'il voit dans l'Université créée par Napoléon, un

1. *Traité d'Économie politique* (1803). — *Cours d'Économie politique* (1828-1830).
2. *Traité d'Éc., pol.*, livre I, chap. 17
3. *Ibid.*, livre I, chap. 18.
4. *Ibid.* Discours préliminaire.
5. *Ibid*, livre III, chap. 10.
6. *Ibid.*, livre I, chap. 17.
7. *Ibid.*, livre I, chap. 17.

moyen « dispendieux pour les parents et vexatoire pour les instituteurs, d'attribuer à l'autorité publique le privilège exclusif d'endoctriner la jeunesse[1] », il ne conteste pas que l'État ait le droit de distribuer l'enseignement « élémentaire » et l'enseignement « élevé[2] ». L'État n'est donc pas, on le voit, pour J.-B. Say, un « ulcère » à extirper. Le mot lui a été attribué : il ne se rencontre pas, au dire d'un économiste érudit qui en a fait la recherche[3], dans ses écrits. N'en soyons pas surpris, puisque l'idée que le mot exprime paraît avoir été étrangère à J.-B. Say.

Rossi[4], moins attentif aux faits, plus préoccupé de doctrine, répète, comme il convient à un disciple, Adam Smith et J.-B. Say lui-même, sur les dangers et les pièges que recèle l'intervention de l'État. Mais quand il en arrive à se demander ce qu'est l'État, ce qu'il doit être, tant s'en faut qu'il réponde comme le fera Bastiat : « Rien ».

L'État, dit Rossi, n'est pas l'effet d'une « convention », qui pouvait « être ou n'être pas ». Telles « une société commerciale, une corporation militaire ou savante ». L'État, comme la famille, a « son individualité, ses droits, ses obligations ». Et, poussant plus avant l'analyse, Rossi détermine le « but » que l'État vise, ainsi que les moyens dont il dispose pour y atteindre. L'État a pour objet d'assurer à l'espèce humaine, « non

1. *Traité d'Éc. pol.*, livre III, chap. 7.

2. *Ibid.*, livre III, chap. 7.

3. Jourdan, *Du Rôle de l'État dans l'ordre économique* (p. 339, note). « A la réunion de la *Société d'Économie politique* du 5 octobre 1874, on discutait sur le socialisme, le suffrage universel et l'intervention de l'État. M. J. Garnier déclara que, de concert avec Horace Say, fils de J.-B. Say, il a vainement cherché dans les écrits de ce dernier le fameux mot « gouvernement ulcère ». Il croit que c'est là un de ces mots historiques qui n'ont jamais été dits, du moins par ceux à qui on les attribue; ou que si J.-B. Say l'a jamais prononcé, c'est pour caractériser les gouvernements dilapidateurs. »

4. *Cours d'Économie politique* (1839-1841).

seulement la prospérité matérielle, mais le perfectionnement moral[1] ». Ailleurs, Rossi parle de la « mission » de l'État, qui ne se termine pas, selon lui, « à empêcher la lutte sanglante des intérêts individuels, et à protéger chaque individualité », mais qui est « plus élevée[2] ». Ainsi, l'État est en droit d'imposer « une certaine éducation de l'esprit, comme il exige des vêtements, et une contenance décente pour le corps[3] ».

Il ne faudrait pas presser beaucoup les termes de ces passages pour montrer dans Rossi moins un économiste orthodoxe, qu'un précurseur de la théorie des « missions de l'État ».

II

L'ouvrage de Dunoyer sur la *Liberté du Travail*, trop oublié aujourd'hui[4], est dirigé à la fois contre la prétention du pouvoir à intervenir dans l'industrie ou dans les échanges, et contre les tendances « prétendues organisatrices » des écoles qui somment l'État d'empiéter sur l'indépendance de l'individu[5].

La centralisation administrative, la protection économique, les règlements de police trouvent en Dunoyer un adversaire implacable[6]. Il circonscrit avec rigueur le domaine du gouvernement dans l'état de civilisation qu'il appelle — avec Saint-Simon — « l'état industriel ». La fonction essentielle du gouvernement est de travailler au maintien de la paix, de

1. *Cours d'Économie politique* (t. II, p. 282).
2. *Ibid.* (t. IV, p. 210).
3. *Ibid.* (t. I, p. 315).
4. Taine a justement remarqué que l'ouvrage de Dunoyer « contient par anticipation presque toutes les idées de Spencer [sur l'État], et qu'il n'y manque guère que les *illustrations* physiologiques ». *Origines de la France contemporaine, Le Régime moderne* (t. I, p. 152, note 1).
5. *Liberté du Travail*, 1re édit. (t. I, préface, p. xiii).
6 *Ibid.* (t. I, p. 310 et suiv., t. II, p. 90 et suiv.).

l'ordre, des bonnes relations, des bonnes habitudes sociales[1]. Encore, doit-il y travailler indirectement. La seule action directe qu'il lui soit loisible d'exercer consiste dans la répression des prétentions injustes, et des actions malfaisantes pour autrui, car celles qui ne font de mal qu'à nous-mêmes lui échappent. Dépasse-t-il ces limites? Le gouvernement devient perturbateur de l'ordre public. Il n'est qualifié pour entreprendre quelque tâche, que si les particuliers sont hors d'état d'y pourvoir.

Dira-t-on que c'est là une mesure trop restreinte? On se trompe. La sécurité constitue le premier bien pour toutes les nations. A la sécurité, se lient la prospérité matérielle et la satisfaction morale. Si donc le gouvernement pourvoit à la sûreté commune, il rend à la nation le plus précieux des services, un service tel, « qu'il n'y a pas de termes pour l'apprécier[3] ». A ce premier bienfait, s'en ajoute un second. Le gouvernement qui s'enferme dans ses attributions naturelles incline les citoyens à prendre « de bonnes habitudes civiles », grâce auxquelles ils font spontanément ce que la contrainte les a d'abord déterminés à faire[4]. Plus la société se perfectionne, plus ses membres développent de spontanéité. Le progrès consiste « dans la substitution graduelle de l'activité de la société à celle de l'administration ». Les gouvernements, aussi, se perfectionnent à mesure que le domaine de l'arbitraire se resserre. L'avenir des sociétés, c'est une émancipation de plus en plus complète[5]. Dès à présent, l'État doit renoncer à toute action sur le sacerdoce[6], cesser d'enseigner la jeunesse[7], et de régenter

1. *Liberté du Travail* (t. III, p. 348 et suiv.).
2. *Ibid.* (t. III, p. 353).
3. *Ibid.* (t. III, p. 362).
4. *Ibid.* (t. III, p. 363).
5. *Ibid.* (t. I, p. 334; t. III, p. 373).
6. *Ibid.* (t. III, p. 328 et suiv.).
7. *Ibid.* (t. III, p. 488). Dunoyer fait pourtant ailleurs une réserve pour l'enseignement populaire. Voir *Notices d'Économie sociale* (Œuvres, t. III, p. 74).

par ses diplômes et ses brevets la profession de médecin, par exemple. Ce que l'État appelle liberté, n'est trop souvent que l'usage d'une autorisation qu'il a fallu préalablement lui demander[1] : la vraie liberté se rit du formalisme.

Non content de limiter ainsi l'intervention de l'État dans le travail national, comme dans la vie morale de la société, Dunoyer expose, avec une précision très supérieure à celle de ses devanciers, ce qu'on peut appeler, ce qu'il a nommé lui-même la politique tirée des doctrines économiques[2].

L'économie politique bien comprise montre que le travail est la source de tout ce qui se fait « de véritablement utile au bonheur des hommes[3] ». L'esprit de domination et de conquête, principe de l'ancienne politique, de celle qui a précédé les doctrines économiques, entraînait logiquement « les systèmes militaire et mercantile... et le régime réglementaire ». Au contraire, l'industrie n'a que deux besoins : liberté, sûreté. Satisfaire ces deux besoins, c'est toute la tâche des gouvernements[4]. Dès lors, les questions qui ont passionné si longtemps l'opinion deviennent sans intérêt. « L'important n'est pas d'avoir un gouvernement intitulé monarchie ou république, car ces mots peuvent, l'un et l'autre, signifier des horreurs ou des sottises ; ce qui importe, quelle que soit l'enseigne de la Compagnie chargée de veiller à la sûreté commune, c'est qu'elle coûte peu, et ne vexe point[5] ». Les mots : constitution, gouvernement représentatif, etc... « perdent leur magie ». Le pays le mieux

1. *Liberté du Travail* (t. III, p 340).

2. Voir, dans les *Notices d'Économie sociale*, deux intéressants fragments, publiés d'abord en articles dans *le Censeur européen*, l'un en 1818, l'autre en 1819, et intitulés : *Politique tirée des doctrines économiques*, et *De l'influence qu'exercent sur les Gouvernements les salaires attachés à l'exercice des fonctions publiques.*

3. *Notices d'Économie sociale* (OEuvres, t. III, p. 85).

4. *Ibid.* (OEuvres, t. III, p. 87).

5. *Ibid.* (OEuvres, t. III, p. 89).

gouverné serait celui « où le ministère de la sûreté commune n'exigeant plus l'intervention d'une force spéciale et permanente, le gouvernement pourrait, en quelque sorte, disparaître, et laisser aux habitants la pleine jouissance de leur temps, de leurs revenus, de leur liberté[1] ».

Que faire, pour instituer un gouvernement semblable? Chercher à se réformer soi-même plutôt que les institutions, et à développer « le bon sens » dans la nation[2]. Puis, éviter de faire du service public « une profession lucrative », sans quoi, il dégénère inévitablement en despotisme. Dans un État bien ordonné, le gouvernement « n'est qu'une dépendance de la production »; les gouvernants, « des commis chargés par les producteurs, qui les payent pour cela, de veiller à la sûreté de leurs personnes et de leurs biens pendant qu'ils travaillent ». Le plus petit nombre d'individus possible doit gouverner, le plus grand nombre possible doit travailler. « Le comble de la perfection serait que tout le monde travaillât et que personne ne gouvernât[3]. » Pour s'acheminer vers cet idéal, il faut diminuer le nombre des fonctions publiques, et réduire les émoluments — Dunoyer dit le salaire — de ceux qui les remplissent[4].

Chez Dunoyer, l'économie politique orthodoxe n'a pas encore fait alliance avec la philosophie éclectique. L'auteur de la *Liberté du Travail* est un esprit pratique et positif, c'est même, pourrait-on dire, à certains égards, un positiviste avant le positivisme. Il écarte les abstractions, la métaphysique. Du droit naturel, il ne veut point entendre parler[5]. Dire, a priori, que l'homme est une « force libre », ce n'est pas le rendre libre effectivement. La liberté réelle n'est que l'affranchissement par

1. *Notices d'Économie sociale* (Œuvres, t. III, p. 91).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 100).
3. *Considérations sur l'état de l'Europe* (1817), dans les *Notices d'Économie sociale* (Œuvres, t. III, p. 43).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. III, p. 123).
5. *Liberté du Travail* (t. I, p. 19, note).

rapport à tous les obstacles qui gênent l'exercice des facultés humaines : elle n'est pas un point de départ, mais le terme de toute une marche[1]. Il faut arriver jusqu'à Bastiat pour voir se sceller entre l'économie politique et l'éclectisme un accord dont on mesurera plus loin la portée et les conséquences.

III

Entre tous les économistes de son temps, Bastiat[2] s'est signalé et mis hors de pair, par l'insistance avec laquelle il a lutté en faveur des droits de l'individu contre l'ingérence de l'État. Mais s'il est intéressant de relever les arguments dont il use dans sa polémique, il l'est bien plus encore de suivre la démarche de sa pensée, de montrer commen ses thèses favorites se lient entre elles, et forment un ensemble systématique fort différent, à tout prendre, de la doctrine d'Adam Smith.

La liberté des échanges est la maîtresse pièce du système de Bastiat. Intéressé de bonne heure par la lutte que Cobden soutient en Angleterre contre le régime protecteur, il la raconte à ses concitoyens, et leur en fait connaître l'esprit[3].

La question de l'échange met en présence et en conflit deux intérêts, celui du producteur, celui du consommateur. L'intérêt du producteur est que « l'offre soit très restreinte, la demande très étendue »; l'intérêt du consommateur, au contraire, est que « l'offre soit étendue, la demande restreinte ». Ces deux intérêts se contredisent, mais l'un, celui du consommateur, « coïncide avec l'intérêt social en général, l'autre lui est antipathique ». La législation doit favoriser le premier Si elle favorisait le second, c'en serait fait de

1. *Liberté du Travail* (t. I, p. 24).
2. *Œuvres complètes* (Ed. Guillaumim).
3. *Cobden et la Ligue* (1845) (t. III des Œuvres complètes)

la civilisation ; la barbarie régnerait à nouveau sur le monde.

Bastiat ne se contente pas de préconiser le libre-échange dans les relations internationales, et d'organiser en France une agitation analogue à celle qui existait en Angleterre. Il ramène tout à ce principe; il en fait le premier comme le dernier mot de l'économie politique, de la politique, de la morale, on peut ajouter : de la religion[1]. Le manifeste de l'association française pour la liberté commerciale, daté du 10 mai 1846, rend, comme on l'a dit, « sa pensée et son langage[2] ». On y lit ceci : « L'échange est un droit naturel, comme la propriété ». Priver le citoyen du droit d'échanger librement le produit de son travail, ce n'est pas seulement « contrarier le développement de la prospérité publique... et compromettre la paix entre les peuples, c'est blesser la loi et la justice,... violer les conditions de l'ordre,... méconnaître la pensée providentielle ». On conçoit que ce manifeste porte à sa première ligne : « Les soussignés sentent le besoin d'exposer *leur croyance* ». C'est bien une croyance, en effet, pour Bastiat, que le principe du libre-échange, et il y subordonne toute l'organisation de la société humaine.

Dans chaque pays, laissez faire l'intérêt du consommateur, qui est à la fois celui de chacun et celui de tous ensemble. Il adressera au gouvernement, suivant le mot de Bentham, repris par Bastiat, la requête de Diogène à Alexandre : Ote-toi de mon soleil[3]. Et de même entre les nations. Le but de l'humanité, la fin de toute civilisation n'est-elle pas : « la libre et fraternelle communication des hommes de toutes les régions, de tous les climats et de toutes les races[4] » ?

1. Son livre vient « annoncer la bonne nouvelle ». *Cobden et la Ligue*, Introduction (p. 2).
2. Voir Pillon, *Critique philosophique*, viie année (t. I, p. 230).
3. C'est l'épigraphe de la 2e série des *Sophismes économiques*. Voir *Pamphlets* I, (Œuvres, t. IV. p. 127).
4. *Cobden et la Ligue*, Introd. (p. 80).

L'échange, pour Bastiat, « c'est l'économie politique, c'est la société tout entière[1] ». Il la définit ainsi, parce qu'il considère exclusivement la formation de la richesse. Selon lui, la science économique n'a pas d'autre objet que de « décrire *comment* la richesse se produit et se distribue, de même que la physiologie décrit le jeu de nos organes[2] ». Les maux de la société? l'économie politique en est aussi peu responsable, que la physiologie de ceux du corps humain. Ou pour mieux dire, elle ne s'en occupe pas, et ne veut pas les connaître. Elle cherche à résoudre la seule question qu'elle se pose, par l'*observation* pure et simple, l'observation des « lois naturelles », celle de « l'organisation naturelle[3] ». Dans la *Pétition d'un économiste*[4], Bastiat affecte de réclamer, comme Fourier, sa « lieue carrée de terrain », non pour y tenter une *expérience*, mais « pour observer avec soin comment les hommes s'organisent d'eux-mêmes ». Il est vrai qu'il introduit, par hypothèse, dans cette petite société la liberté, condition de la prospérité[5]. Par hypothèse : qu'est-ce qui prouve, en effet, que la société, livrée à elle-même, se mettrait spontanément et tout de suite, au régime de la liberté?

Comment se fait-il que cette prédication égoïste n'aboutisse pas à la guerre de tous contre tous, mais, au contraire, à l'universelle félicité? L'harmonie, qui règne dans le monde, en est la cause. Là où d'autres esprits aperçoivent des oppositions, des discords, des hostilités, celui de Bastiat ne voit et ne veut voir que l'harmonie. Il s'y attache, il la célèbre, il l'exalte, il y trouve le dernier mot des choses. L'harmonie doit avoir pour effet « l'approximation soutenue de toutes les classes vers un

1. *Harmonies économiques*. (Œuvres, t. VI, p. 93).
2. *Cobden et la Ligue*, Introd. (p. 8).
3. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 135; p. 180; p. 29).
4. Citée par Pillon, *Critique philosophique*, VIIe année (t. I, p. 246).
5. « Les cultes, l'enseignement, le travail, l'échange, sont parfaitement libres ». (*loc. cit.*)

même niveau *physique*, intellectuel et moral, en même temps que la constante élévation de ce niveau ». Démontrer cette vérité, mettre en lumière le règne de l'harmonie, c'est « justifier l'œuvre de Dieu[1] ». Bastiat a écrit sa *Théodicée*. Il l'a écrite dans un esprit qu'on peut qualifier de mystique. Les lois du monde social sont mystérieuses, et « il est impossible, *en dehors de la révélation*, d'[en] apprécier la cause[2] ».

Bastiat voit très nettement le rapport qui existe entre les idées d'harmonie, et de liberté. Il voit de même le rapport inverse qui existe entre les idées de contrainte et d'antagonisme. Si les intérêts sont harmoniques, la liberté seule résoudra le problème social. Si les intérêts sont « antagoniques », il faudra faire appel à la contrainte. Le morceau intitulé : *A la jeunesse française*, qui sert de préface ou d'introduction aux *Harmonies*, n'est que le développement de cette vue. Bastiat en tire une série de conséquences dont il se fait autant d'arguments contre le socialisme. La liberté « n'a qu'une forme », la contrainte en a mille, entre lesquelles il faut choisir. Et la forme que j'ai choisie, comment y plier l'humanité ? Et si, plus tard, une forme supérieure se rencontre, faudra-t-il la subir à son tour? Y a-t-il, enfin, une force capable de vaincre cet antagonisme qu'on suppose être « l'essence même » des choses humaines? Ce n'est pas tout : outre qu'il l'emporte sur le principe de l'antagonisme de toute la distance qui sépare moralement et économiquement la contrainte de la liberté, le principe de l'harmonie fournit un moyen de réconcilier l'une avec l'autre la *propriété* et la *communauté*, par conséquent de clore la lutte entre les écoles, et de procurer la communion universelle des esprits.

Le jour où Bastiat voit cette conciliation se dessiner dans sa

1. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 49). — Cf. *Pamphlets*, I (Œuvres, t. IV, p. 322).
2. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 591).

pensée, il en éprouve une joie qui « l'absorbe, le détourne de ses devoirs[1] ». Cette joie s'accompagne de « certitude complète ». Il médite son idée, il craint de n'avoir pas le temps de la mettre en œuvre. Il demande à Dieu de ne pas le retirer de ce monde avant qu'il ait « accompli sa mission[2] ». Le livre des *Harmonies* est né de ce sentiment, et j'en dois expliquer d'abord le dessein, avant d'en discuter le principe.

« Je crois pouvoir démontrer, dit encore Bastiat dans la lettre à laquelle nous empruntions tout à l'heure quelques expressions, je crois pouvoir démontrer de la manière la plus évidente que l'ordre naturel des sociétés fonde, sur la propriété même, la plus belle, la plus large et la plus progressive communauté[2]. » Cette démonstration, Bastiat y procède au moyen d'une théorie nouvelle de la *valeur*.

Il distingue, on le sait, la valeur de l'utilité. La valeur n'est pas dans les choses : elle est dans « les services échangés ». La nature fournit gratuitement des matériaux qui sont utiles, sans doute, mais qui, par eux-mêmes, n'ont pas de valeur; la valeur est dans le travail que l'homme y applique, dans le *service* qu'il rend à ses semblables par son travail. Or, en société, l'*utilité* « tend à devenir de plus en plus gratuite, commune », et la *valeur*, « seule appropriable », tend à diminuer de plus en plus[3]. Si cette démonstration est bien faite, ajoute Bastiat, elle doit « satisfaire et concilier toutes les écoles, en leur concédant que toutes ont entrevu la vérité, mais la vérité partielle prise à des points de vue divers[4] ». Les économistes qui défendent la propriété ont partiellement raison. « Il n'y a dans l'ordre social d'autre propriété que celle des valeurs, et celle-là

1. Voir une lettre citée par Pillon, dans l'article auquel j'ai déjà renvoyé (*Critique philosophique*, VIIe année, t. I, p. 354).
2. *Ibid.*
3. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 141).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 142).

est inébranlable ». Les socialistes, qui réclament la communauté, ont partiellement raison. « L'ordre social rend toutes les utilités communes, à condition que l'échange des valeurs appropriées soit libre[1]. »

L'homme a des *besoins*. L'état social conduit les hommes à s'entr'aider pour satisfaire ces besoins. D'où, les idées d'*échange*, de *services*, de *valeur*, toutes trois liées à l'action de l'homme, *nées* de l'action de l'homme. Mais ce que l'homme a fait, il en est le légitime propriétaire. Nul moyen de fonder autrement la propriété individuelle. Les économistes qui ont donné de fausses définitions de la valeur ont, en ce qui concerne le droit de propriété, « mis la logique du côté des communistes[2] », et laissé dans l'ombre « la plus touchante dispensation de la Providence envers sa créature, le phénomène de la communauté progressive[3]. »

Ici sont les dons naturels, « domaine de la communauté »; là les efforts humains, « qui s'échangent et s'*évaluent* », domaine de la propriété. Mais le genre humain est « progressif, perfectible ». L'effort que coûte un travail tend donc incessamment à diminuer. Avec la peine, diminuent le service, la valeur, la propriété[4]. L'utilité restant la même, la communauté gagne ce que la propriété perd. En termes plus simples et plus concrets, l'œuvre du progrès consiste à « accroître incessamment la masse de ces choses communes dont la jouissance, se distribuant d'une manière uniforme entre tous, efface peu à peu l'inégalité qui résulte de la différence des propriétés[5] ». Et Bastiat compare les satisfactions qu'un manouvrier peut trouver aujourd'hui pour ses besoins principaux, au prix d'une

1. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 142).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 172).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 173).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 263).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 270).

journée de travail, avec celles qu'il eût pu avoir « à l'origine[1] ». La propriété, qui recule toujours, à mesure que la communauté progresse, subsistera cependant, car il restera toujours des efforts à faire, des pensées à échanger, donc de la *valeur*. « C'est un pionnier qui accomplit son œuvre dans un cercle, et passe dans un autre[2]. » Ainsi s'affirme, et en cela consiste « l'harmonie vraiment merveilleuse de l'ordre social naturel[3] ». Bastiat célèbre sa théorie en des termes qui, pour être un peu plus littéraires, n'en rappellent pas moins, par la confiance et l'enthousiasme, ceux de Fourier.

Toute cette construction logique est évidemment très ingénieuse, très élégante. Mais les bases en sont-elles aussi solides qu'il faudrait pour supporter le faîte? Bastiat nous a-t-il mis réellement en possession d'une formule qui termine la lutte entre économistes et communistes, réconcilie tous les hommes sincères, et tranche le problème social au bénéfice d'une philosophie générale profondément optimiste, spiritualiste et même chrétienne?

Pour qu'on pût considérer l'ambition de Bastiat comme couronnée par le succès, il faudrait que la théorie de la valeur fût irréfutable, et l'hypothèse de l'harmonie fondamentale des intérêts, indiscutable. Or, si Bastiat prouve aisément que cette hypothèse est simple, conciliante, consolante, religieuse, pratique (ce sont les titres qu'il invoque en sa faveur dans l'écrit adressé à la *Jeunesse française*[4]), il n'essaye pas d'établir qu'elle est *vraie*. D'autre part, il ne sait pas non plus, faute d'avoir pénétré assez à fond le problème de la liberté, que la liberté ni l'optimisme ne se démontrent[5]. Il n'a donc eu que

1. *Harmonies économiques* (Œuvres. t. VI, p. 271-75).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 279).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 289).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 11-12)
5. Voir nos *Conclusions*.

le mérite, et ce mérite n'est pas médiocre, d'entrevoir le rapport qui lie entre elles, comme des pièces d'un même système, l'harmonie et la liberté; mais la nature du lien qui les unit lui échappe.

Quant à la théorie de la valeur, il serait souhaitable, assurément, qu'elle fût à l'abri de la critique, et qu'on pût en tirer les conséquences que Bastiat en tire. Mais combien ce mot « utilité » est-il équivoque, ambigu! Il y a plusieurs sortes d'utilités : celle qui s'exprime par « les propriétés mêmes des choses, ou plutôt par le rapport naturel, constant, de ces propriétés avec les besoins réels de l'homme ». C'est en ce sens que l'air et l'eau sont utiles. Il y a aussi celle « qui dépend du désir, raisonnable ou non ». En ce sens, le diamant a une utilité. Or, l'utilité que l'économiste considère, c'est l'utilité relative au désir, et celle-là se confond avec la valeur. De même, bien que toute valeur naisse du travail humain, c'est la valeur présumée du diamant que j'aperçois sur le sol en me promenant (suivant l'exemple classique) qui m'invite à me baisser pour le ramasser, c'est-à-dire à fournir une somme, si petite soit-elle, de travail. Et le *service* enfin, peut il se rendre indépendamment, séparément des choses, des matériaux auxquels il s'applique? Comment et à quoi bon mettre la valeur dans le service, si la nature des *choses* à propos desquelles le service est rendu, détermine, ne fût-ce qu'en partie (vu leur rareté, par exemple), le prix du service même[1]?

Les socialistes comme les économistes, se sont, au surplus, montrés mécontents de la théorie de Bastiat. Les socialistes n'y ont voulu voir qu'hypocrisie pure. Bastiat, suivant eux, avait inventé le mot *service* pour justifier la propriété non fondée sur le travail[2]. Les économistes, comprenant le danger de la

1. Voir la discussion de Pillon (*Critique philosophique*, VIIe année, t. I, p. 360).
2. C'est, en particulier, l'objection de Lassalle, *Capital et Travail*, trad. fr. (p. 173).

position prise par Bastiat, qui demande qu'on lui donne raison sur tous les points, sous peine de justifier le socialisme, ont écarté sa théorie de la valeur, non sans dédain[1].

Il était inévitable que Bastiat, ayant rapproché et comme fondu l'une dans l'autre les idées d'harmonie et de liberté, renchérit encore sur ses prédécesseurs dans la question particulière de l'intervention de l'État.

Et de fait, il ne se borne pas à répéter, avec Dunoyer, que la seule fonction de l'État est de veiller à la sécurité, de garantir à chacun le sien[2]. Il ne se borne pas à repousser les interventions de l'État dans le travail national, sous forme d'encouragements ou de primes, que J.-B. Say admettait[3]. Il va plus loin : dans un morceau célèbre[4], et qui a beaucoup servi, par la suite, il s'attaque à la notion même de l'État. Tout n'est pas à rejeter dans ces pages, d'une verve un peu mêlée, comme est à l'ordinaire celle de Bastiat. Lorsqu'il établit, par exemple, que le citoyen est dupe des mots en s'imaginant recevoir de l'État à titre gratuit, alors que l'impôt est l'inévitable rançon de tous ses dons, Bastiat n'avance rien qui ne soit juste. Mais lorsqu'il affecte de ne pas même comprendre le sens du terme État; lorsqu'il demande qu'on lui montre ce « phénix », qui est l'État, assurant que « cette découverte précieuse n'a pas été faite », puisque jusqu'ici, « tout ce qui se présente sous le nom d'État, le peuple le renverse aussitôt », Bastiat s'expose à ce qu'on lui reproche de jouer sur les mots. N'est-il pas évident qu'il confond ici le gouvernement avec l'État? Une révolution change la forme du gouvernement, elle ne saurait supprimer l'État. L'ardeur de la lutte contre le socialisme entraîne Bastiat trop

1. Maurice Block, *Progrès de la Science économique* (t. I, p. 150-52).
2. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 540-42).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. VI, p. 555).
4. *Qu'est-ce que l'État*, voir *Petits Pamphlets*, I (Œuvres, t. IV, p. 328 et suiv.). Cf. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 536 et suiv.).

loin. Il demeurait plus près de la vérité lorsque, dans l'Appel à la *Jeunesse française*, il assignait pour tâche à la science politique « de discerner ce qui doit être ou ce qui ne doit pas être dans les attributions de l'État[1] ». Mais l'exagération même de sa pensée est significative : elle marque la limite extrême où marchent les économistes. Les successeurs de Bastiat s'en approchent tantôt plus, tantôt moins : ils y tendent tous.

Il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure des conclusions auxquelles arrivent, vers cette même date, certains représentants de l'école orthodoxe. Ces conclusions sont qualifiées par d'autres économistes, plus récents, de « paradoxales ». Non, elles sont simplement d'une logique un peu outrée, mais en plein accord avec la formule de Bastiat.

Lorsque Joseph Garnier, par exemple, veut retirer à l'État tout rôle actif dans la fabrication et l'émission de la monnaie[2]; ou lorsque M. de Molinari propose de soumettre les gouvernements eux-mêmes à la concurrence, en réservant le prix au système qui se présentera environné du moindre appareil de contrainte[3], ils parlent l'un et l'autre en disciples de Bastiat,

1. *Harmonies économiques* (Œuvres, t. VI, p. 18).

2. Voir Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions* (p. 8).

3. Voir un article du *Journal des Économistes* (15 février 1849), reproduit dans l'ouvrage du même auteur intitulé *Questions d'Économie politique et de Droit public* (t. II, p. 245 et suiv.). La sécurité est une *denrée*, dont la *production* doit demeurer soumise à la loi de la *libre concurrence*. *Le consommateur de sécurité* ne doit pas être obligé de s'adresser à l'État. « Sous un régime de liberté, l'organisation naturelle de l'industrie de la sécurité ne différerait pas des autres industries. Dans les petits cantons, un simple entrepreneur pourrait suffire. Cet entrepreneur léguerait son industrie à son fils, ou la céderait à un autre, etc. », *loc. cit.* — Le jour où la « liberté du gouvernement » existerait, comme la « liberté du commerce », tout obstacle factice à la libre action des « lois naturelles » ayant disparu, « la situation des différents membres de la société deviendra la meilleure possible », *loc. cit.* (p. 268).

La *Société d'Économie politique* a mis un jour en discussion ces vues de M. de Molinari. On trouvera un résumé du débat dans le *Journal des Économistes* (t. XXIV, p. 315). — Dunoyer, Bastiat, notamment, veulent bien reconnaître que M. de Molinari s'est laissé « égarer par des illusions de logique ». Ils ne s'aperçoivent pas qu'on peut leur en dire autant à eux-mêmes.

en disciples peut-être aventureux, mais, à coup sûr, conséquents. Plus les socialistes étendent les attributions de l'État, plus, dans cette période de polémique incessante, les économistes s'efforcent de réduire, d'annuler l'État. Ils ne le connaissent pas. Ils ne veulent pas le connaître. La première édition du *Dictionnaire d'Économie politique*[1] ne donne, au mot *État*, qu'une citation de l'écrit de Bastiat dont je parlais tout à l'heure, citation accompagnée d'un commentaire rapide. Le dernier mot de ce commentaire est une sorte d'excuse adressée par l'écrivain au lecteur, pour l'avoir entretenu « d'une erreur grossière et dangereuse dont les manifestations publiques sont déjà si loin de nous, qu'elles paraissent appartenir à d'autres temps[2] ». Louis Reybaud n'avait-il pas écrit dans la seconde édition[3] de ses *Études sur les Réformateurs* : « Le socialisme est fini, il faut en effacer les derniers vestiges[4]. »

Ç'a été l'illusion singulière des hommes d'alors de se persuader qu'on triomphe d'une idée comme d'une insurrection ; et que le socialisme était mort, noyé dans le sang des journées de Juin.

IV

L'application du principe de la concurrence à la « production de la sécurité » est une conséquence extrême, mais logique, des thèses d'Adam Smith. Les disciples, comme il arrive d'ordi-

1. Elle est de 1852. L'article (de Ch. Coquelin) renvoie au mot *Gouvernement*. Or l'article *Gouvernement* (il est de Dunoyer) se borne à exposer les vues indiquées dans *La Liberté du Travail*.

Dans le *Nouveau Dictionnaire* (publié sous la direction de M. Léon Say), l'article *État* est de M. P. Leroy-Beaulieu. Il résume son livre sur *L'État moderne et ses fonctions* (voir plus loin, livre V, chap. III).

2. Article cité.

3. Publiée en 1848.

4. *Étude sur les Réformateurs* (t. II, p. 66).

naire, ont dépassé le maître, mais en suivant la ligne qu'il leur avait tracée.

L'usage du raisonnement par analogie les a conduits à leurs conclusions dernières. L'intervention de l'État dans l'industrie, dans le commerce, est nuisible, avait dit Smith. L'intervention de l'État est nuisible *partout*, concluent les représentants les plus fidèles, les héritiers authentiques de sa pensée. — L'État, quand il entreprend de travailler pour son propre compte, est mauvais commerçant, mauvais industriel, avait dit J.-B. Say. Toutefois, le même auteur reconnaissait encore à l'État le droit de stimuler, d'encourager l'activité industrielle ou commerciale des particuliers. Dunoyer, Bastiat, lui dénient ce droit. Mais parce qu'ils lui dénient celui-là, ils lui en dénient d'autres encore. L'État, dit Dunoyer, étant mauvais commerçant, mauvais industriel, est aussi mauvais professeur. Il ne doit pas enseigner, ni certifier par des diplômes la science acquise. Vient enfin un autre économiste qui, renchérissant sur tous ses prédécesseurs, estime que l'État n'est pas nécessairement mieux qualifié qu'une compagnie privée pour s'acquitter de la dernière et unique tâche que ceux-ci lui avaient laissée : garantir la sécurité.

Mais la valeur de ce raisonnement par analogie est médiocre. En passant de leurs premières formules aux dernières, les économistes quittent, sans s'en apercevoir, un terrain de discussion pour s'établir sur un autre. A la supposer fâcheuse dans l'ordre purement économique, l'action de l'État ne l'est pas nécessairement à un égal degré, et à pareil titre, dans les autres domaines. Il y aurait lieu, pour établir ce point, d'administrer une preuve, qui fait défaut ici.

Ce n'est pas tout. Les économistes protestent contre le reproche de « matérialisme », quand on le leur adresse. Et de fait, ou bien ils se défendent de toute tentation métaphysique, ou

bien, quand ils y cèdent, ils professent, en général, une philosophie hostile au matérialisme. Plusieurs d'entre eux se préoccupent spécialement des questions morales. Ils en cherchent le lien avec les questions économiques. Ils se refusent à admettre que l'on puisse traiter celles-ci indépendamment de celles-là. D'excellents livres, et justement appréciés, procèdent de cette inspiration [1]. Parfaitement sincères dans leurs convictions, les économistes, quand ils suivent cette voie, sont-ils, à un égal degré, clairvoyants?

Le matérialisme moral qu'on leur reproche consiste à faire passer au premier rang les intérêts matériels de la société, la production de la richesse. La richesse est, sans doute, un élément essentiel de la civilisation : est-elle la civilisation même? Faut-il admettre, avec les économistes, que la moralité *suit* le bien-être et la richesse comme l'ombre suit le corps; que le meilleur moyen de favoriser un large épanouissement de la personnalité, c'est de multiplier les besoins, et aussi les moyens de satisfaire les besoins? L'individu, en d'autres termes, est-il, avant tout, ce *producteur* dont Smith a plaidé la cause, ou ce *consommateur* dont Bastiat a défendu les intérêts? Si l'individu n'est que cela, ou s'il doit être considéré principalement sous cet aspect, la théorie de l'État, telle que les économistes la présentent, est pleinement justifiée. Mais, du même coup, se trouve justifiée l'imputation de matérialisme moral.

Lange, dans le beau chapitre de son livre où il critique la « dogmatique de l'égoïsme », rappelle que Smith, s'il est l'auteur des *Recherches sur la Richesse des nations*, est aussi celui de la *Théorie des Sentiments moraux*; et que, s'il regarde avec raison « le marché des intérêts » comme une partie notable de

1. Il suffit de rappeler les noms d'Ad. Blanqui, Michel Chevalier, les travaux de H. Baudrillart (*Des Rapports de la Morale et de l'Économie politique*, 1860, 2e édit. 1883); et A. Rondelet (*Le Spiritualisme en Économie politique, La Morale de la Richesse*, etc.).

l'existence, il ne méconnaît pas cependant qu'il y a pour l'homme une autre vie, sujette peut-être à d'autres conditions, et comportant d'autres maximes[1]. L'erreur de beaucoup d'entre les successeurs d'Adam Smith consiste à ne considérer *que* le « marché des intérêts », et à trancher un grand nombre de questions, entièrement étrangères à celles qui s'y posent, par un principe dont l'observation et l'expérience attestent la justesse en de certaines limites seulement, sans permettre de rien préjuger, quant à l'application qui pourrait en être faite au delà de ces limites.

Il n'est pas extraordinaire qu'entre les économistes et les écoles socialistes, dont il a été parlé au livre précédent, les solutions se contredisent, puisque le problème traité n'est pas le même. Les socialistes se demandent : comment la richesse doit-elle être répartie, distribuée, pour qu'il soit donné une certaine satisfaction à l'idée de justice? Les économistes se demandent : quel est l'ordre social le plus favorable à l'accroissement de la richesse générale, toute autre considération étant, par hypothèse, écartée? Nul rapport, on le voit, entre les deux interrogations initiales, auxquelles répondent des systèmes si contraires.

De là, un malentendu fondamental, une querelle qui ne peut finir. Quand les socialistes disent aux économistes : le principe du laissez faire et de la concurrence est détestable, ils disent une chose à la fois juste et fausse. Juste, en ce sens que, s'il s'agit de la *distribution* de la richesse (et c'est là leur souci, à eux), le laissez faire, la concurrence, ne fournissent aucune indication. Fausse, en ce sens que, s'il s'agit des conditions les plus favorables à l'accroissement de la richesse générale (et c'est là le souci des économistes), nulle organisation du travail ne peut valoir la concurrence, le laissez faire.

1. Lange. *Histoire du Matérialisme*, trad. fr. (t. II, p. 465).

Inversement, quand les économistes disent aux socialistes : l'État ne doit jamais ni nulle part intervenir, ils disent une chose à la fois juste et fausse. Juste, du point de vue auquel ils se placent eux-mêmes. Fausse, du point de vue auquel se placent leurs adversaires. Les deux écoles ont donc, tour à tour, tort et raison : raison en principe, et sous réserve des détails, quand elles demeurent sur leur terrain propre ; tort, quand elles l'abandonnent pour pénétrer sur le terrain de l'adversaire.

Les phénomènes économiques peuvent être considérés, en effet, sous deux aspects. Comment se produisent-ils? que nous apprend, à ce sujet, l'observation scientifique, impartiale et désintéressée? Puis, dans quelle mesure leur cours naturel appelle-t-il des rectifications, une surveillance, l'intervention du vouloir humain, *à supposer que l'homme cherche à réaliser* la société rationnelle, la société conforme à la justice? Traiter séparément ces deux questions, et ne pas prétendre répondre à l'une par les données de l'autre, est une règle de méthode qu'il eût suffi aux économistes et aux socialistes de respecter, pour éviter des polémiques, dont l'effet certain a été de pousser chaque école à outrer sa thèse jusqu'à l'absurde.

Une autre remarque de Lange, non moins juste[1], est que l'économie politique, comme toute science, arrive à l'exactitude par l'abstraction. Or les données abstraites, de quelque ordre qu'elles soient, ne s'appliquent jamais, telles quelles, à la réalité. La géométrie considère des figures idéales qui ne coïncident pas absolument avec les figures réelles. L'économie politique fait de même. Elle considère, dans la vie humaine, « le marché des intérêts », et elle suppose *que tout s'y passe comme si l'égoïsme était le principal mobile des actions.* Elle obtient ainsi une *hypothèse* intéressante, mais une hypothèse. Chacune de

1. Lange, *Histoire du Matérialisme* (t. II, p. 467).

ses conclusions doit donc, en bonne logique, être affectée d'un doute. *Si* l'intérêt personnel est le plus puissant mobile d'action, et *s'il* coïncide, d'ailleurs, avec l'intérêt général, comme l'enseignait l'optimisme du XVIIIe siècle, le laissez faire, la concurrence, sont le vrai. Le langage ordinaire des économistes s'écarte sensiblement de cette retenue : à mesure qu'il s'en écarte davantage, il perd davantage de son autorité.

On en vient, par ces voies diverses, à constater que la « politique économique » repose sur un postulat éminemment discutable. Accordez-le : toutes les propositions des économistes s'enchaînent dans un ordre rigoureux, et les conclusions qu'ils tirent de leurs principes sont inattaquables. Refusez-le : si un certain nombre de ces propositions demeurent debout, et se soutiennent par leur valeur propre, à titre de vérités partielles, établies par l'observation, l'ensemble chancelle, et les conclusions générales, celles qui regardent l'organisation même de la société, perdent tout leur prix.

Le postulat des économistes, c'est que l'accroissement continu de la richesse générale est, en même temps que le souverain bien, le but même de la civilisation. D'où il suit, que l'organisation sociale la plus propre à hâter le progrès de la civilisation sera l'organisation la meilleure. Or il n'est pas de moyen plus efficace pour procurer l'enrichissement général, que la concurrence illimitée dans l'absolue liberté, soit de la production, soit des échanges. Le laissez faire sera donc le dernier mot de toute vraie philosophie politique. Il exerce, en effet, une influence favorable sur la nature humaine. Il la rend plus active, plus entreprenante, plus capable d'efforts, plus soucieuse d'épargne. Quant aux misères inséparables de la concurrence, les unes, les plus nombreuses, seront soulagées par la bienfaisance; les autres devront être regardées comme l'inévitable rançon du plus grand bien possible. Ainsi, à l'usine,

la matière première, si bien travaillée qu'on la suppose, laisse un déchet, qui n'empêche pas le fabricant de s'enrichir.

Oui, mais si le but de la société n'est pas la civilisation *ainsi comprise*, ou, pour mieux dire, si la civilisation *ne se donne pas pour premier objet la création de la richesse*? Quand il ne resterait rien d'autre de la polémique des socialistes, il resterait toujours ce doute, insinué par eux dans les esprits, et qui ne peut pas ne pas les travailler.

A supposer que l'on écarte comme invraisemblable l'hypothèse d'une transformation radicale dans le jugement des hommes sur cette question ; à supposer qu'on repousse, comme absurde et insupportable, le régime auquel les premiers collectivistes français, et surtout leurs successeurs allemands, prétendent soumettre l'humanité, se défera-t-on aussi aisément de l'objection plus modeste que Lange a émise?

Les modernes, dit ce philosophe, estiment que l'homme est d'autant plus heureux qu'il a plus de besoins, avec des moyens plus abondants pour les satisfaire. Mais les anciens pensaient autrement. Est-il impossible qu'un jour, sous l'influence de doctrines nouvelles, une nouvelle conception du bonheur général surgisse et s'accrédite, *sans que les forces productives de la société décroissent sensiblement*? « De nouveau pourrait prévaloir l'idée fondamentale de la culture classique, qu'il existe en toutes choses une certaine mesure salutaire, et que la jouissance ne dépend pas du nombre des besoins satisfaits, ni de la difficulté de les satisfaire, mais de la forme sous laquelle les besoins naissent et sont satisfaits ; de même que la beauté du corps n'est pas déterminée par une accumulation de chairs et d'os, mais par la présence de certaines lignes mathématiques[1]. »

Lange conçoit ainsi, pour l'avenir, le triomphe de l'idéalisme

1. Lange, *Histoire du Matérialisme* (t. II, p. 472).

sur le matérialisme moral des économistes. Laissons de côté les raisons qu'il allègue en faveur de son hypothèse, et qui sont souvent plus subtiles que probantes (par exemple celles qu'il tire des données de la psycho-physique), il n'en reste pas moins que cette hypothèse donne un corps à l'objection dont le postulat des économistes est passible. Quiconque admet la possibilité d'un état social où, sous l'action de fortes théories, soit morales, soit religieuses, les hommes cesseraient de penser que le bien suprême réside dans la création de la richesse (sans, pour cela, se désintéresser outre mesure de l'effort accompli jusqu'à présent en ce sens), quiconque admet cette éventualité, échappe à la logique des économistes, et peut, à bon droit, contester leur conception négative de l'État.

Les économistes, il est vrai, nient que cette éventualité soit possible, et même recevable pour l'esprit. Mais la seule raison qu'ils allèguent ici est une raison historique. Le développement de l'humanité s'est fait jusqu'à présent, surtout durant les derniers siècles, dans le sens de la restriction graduelle des interventions de l'État. Donc, affirment les économistes, il continuera indéfiniment dans ce sens.

Mais il est périlleux de n'invoquer que l'expérience et l'histoire, car chacun les fait parler à sa manière, et elles-mêmes elles ne tiennent pas toujours un même langage. N'est-ce pas sur l'histoire et l'expérience que s'appuient à leur tour les collectivistes, lorsqu'ils soutiennent que la concentration croissante *en fait* des moyens de production, mène directement à la suppression de la propriété privée?

CHAPITRE CINQUIÈME

L'ÉCOLE LIBÉRALE ET LA DÉVIATION DE L'INDIVIDUALISME

En opposition à la fois contre l'idée démocratique, d'où était sortie la Révolution de 1848, et contre les institutions nées du coup d'État de 1852, l'école libérale[1] continue, en la modifiant pour l'adapter à des circonstances nouvelles, la tradition de Benjamin Constant et celle de Royer-Collard.

L'école libérale a fourni au « Parti libéral » son programme de lutte, et lui a inspiré de généreuses revendications en faveur des libertés publiques. Mais elle a sensiblement altéré la notion même d'individualisme. La formule que l'école libérale en donne étant devenue la formule courante et consacrée, il importe de la bien connaître, et de bien comprendre comment elle s'est produite.

I

Royer-Collard avait fait la théorie de la Restauration, Benjamin Constant celle de la monarchie de Juillet, Tocqueville et

1. Laboulaye, *L'État et ses limites* (1863) ; *Le Parti libéral* (1864) ; *Questions constitutionnelles* (1872). — Jules Simon, *La Liberté* (1859). — Prévost-Paradol, *Essais de politique et de littérature* (1859) ; *Du Gouvernement parlementaire* (1860) ; *Nouveaux Essais* (1862) ; *La France nouvelle* (1868). — Duc de Broglie, *Vues sur le Gouvernement de la France*. — Je ne mentionne ici que les principaux d'entre les représentants de cette école avant 1870.

Lamartine celle de la Révolution de 1848. Tous, par conséquent, ils avaient poursuivi une œuvre positive; et le caractère positif se marque dans leurs conceptions politiques ou sociales. L'école libérale fait surtout la théorie de la résistance au despotisme, despotisme démocratique ou despotisme césarien. Elle dit moins ce que la société politique doit être, que ce qu'elle ne doit pas être. La doctrine de l'école reflète cette disposition négative, et c'est une première cause qui explique pourquoi la formule individualiste s'est appauvrie entre ses mains.

Si, d'autre part, ils s'associent pour une tâche commune, les représentants de l'école libérale n'en relèvent pas moins, par leurs affinités naturelles, par leurs études spéciales, de certaines influences déterminées. Avec sa forte culture historique et juridique, l'attention qu'il a donnée aux travaux de Savigny, l'importance qu'il attache à la tradition vivante, on peut dire que Laboulaye continue surtout Royer-Collard, et le rajeunit en le démocratisant. La discussion, chez M. Jules Simon, plus abstraite et toujours appuyée aux principes, rappelle davantage Benjamin Constant. Pour se mettre d'accord, les représentants de l'école libérale ont dû chercher à faire une moyenne entre leurs tendances. Nouvelle raison pour que le côté critique ait prédominé chez eux.

Un exemple éclaircira ce point. L'école libérale combat le principe de la souveraineté du peuple, fidèle ici à ses maîtres[1].

1. Le livre de Saint-Marc Girardin, *J.-J. Rousseau, sa vie et ses ouvrages* (publié par Bersot, en 1875), a pour origine un cours professé à la Faculté des Lettres de Paris (1848-51). L'Introduction contient des passages significatifs où l'auteur déclare qu'en étudiant Rousseau, il a surtout voulu discuter le *Contrat social*, et, dans le *Contrat social*, « la théorie du pouvoir absolu de l'État ». Cf. *Ibid.*, chap. I. Les premières lignes, qui fixent assez bien la date où l'autonomie de l'État et de l'individu est devenue le dogme par excellence de l'École libérale. « Un grand combat s'est engagé dans le domaine de la morale et de la politique entre l'individu et un pouvoir nouveau et absolu qu'on appelle l'État. Je veux rechercher d'où vient cette doctrine nouvelle de l'État absolu et tout-puissant, ce mépris insolent de l'individu, cet asservissement de la liberté de chacun de nous, ce système enfin qui glorifie le tout et déshonore la partie. »

La verra-t-on, par contre, s'attacher passionnément, comme ils l'ont fait, à la liberté politique?

Sans doute, c'est le cas de M. de Rémusat, qui voit dans la liberté politique « la couronne de l'humanité[1] ». Mais si la *Politique libérale* appartient, par sa date, au cycle des publications de l'école qui nous occupe, elle se rattache, par l'esprit dont elle est pénétrée, au mouvement d'idées de la monarchie de Juillet. L'école libérale du second Empire parle d'un autre ton. Laboulaye constate (1863) qu'on ne se passionne plus pour la liberté politique, qu'on n'attache plus à la théorie de la liberté politique « qu'une importance médiocre », mais qu'en revanche, on se préoccupe chaque jour davantage « des libertés civiles, individuelles, de ces droits qui nous touchent dans la vie de tous les jours[2] ». Il dira encore que « la marque du nouveau parti libéral » est « d'avoir enfin compris que *les libertés politiques ne sont rien par elles-mêmes* et que le peuple s'en lasse, *comme de formes vides et trompeuses*, s'il n'y a pas derrière elles ces droits individuels et sociaux qui sont le fond et la substance même de la liberté[3] ». Tout en protestant contre l'indifférence en matière de constitution politique, et tout en laissant voir sa prédilection pour le gouvernement constitutionnel, M. Jules Simon met volontiers, dit-il, de côté la théorie des formes politiques, pour laquelle il renvoie à Montesquieu. Ce qu'il étudie dans le volume intitulé *La Liberté politique*, ce sont simplement « les principes communs et supérieurs à toutes les constitutions, principes tellement sacrés et tellement nécessaires, qu'une constitution ne saurait s'en écarter sans faire reculer la civilisation, et sans violer la liberté publique[4] ». M. Jules Simon rejoint ainsi Laboulaye, non sans

1. *Politique libérale* (p. 350).
2. *L'État et ses limites* (p. 82).
3. *Le Parti libéral* (p. 12).
4. *La Liberté politique* (p. 147).

se différencier de lui par une nuance. Mais j'ai déjà fait remarquer qu'il en est souvent ainsi chez les écrivains de l'école libérale.

Les droits individuels, ceux dont l'exercice « nous touche dans la vie de chaque jour », tel est donc l'objet principal des revendications de l'école libérale. Or, comme au moment précis de l'histoire de notre pays où nous nous trouvons conduits ici, ces droits étaient menacés particulièrement par le progrès de la centralisation, la centralisation devient le point de mire de la polémique libérale. Non pas la centralisation politique : on reconnaît qu'elle est utile, indispensable à l'unité nationale; mais la centralisation administrative. Combattre la centralisation, c'est défendre le droit, l'initiative de l'individu contre l'action, contre l'ingérence de l'État. Aussi, Laboulaye peut-il écrire que « le grand problème de la science politique » tient désormais dans cet énoncé : limiter les fonctions de l'État[1].

L'école libérale traite ce problème et en cherche la solution dans tous les livres qu'elle suscite. Le parti libéral prend la décentralisation pour mot d'ordre. Le programme de Nancy (1865) tend avant tout, uniquement même, à la décentralisation, sous un régime dont on ne se préoccupe pas de définir la forme. Le plus brillant des polémistes du parti, Prévost-Paradol, trace, dans sa *France nouvelle*, un plan de *self-government*, également applicable sous une monarchie constitutionnelle et sous une république. Entre ces deux formes de gouvernement, c'est à peine s'il garde une préférence secrète. En tous cas, il déclare expressément ne pas choisir[2].

Le parti libéral est ici l'interprète exact de l'école libérale. Négatives sur tout le reste, leurs solutions communes sont

1. *L'État et ses limites*, Préface (p. III).
2. *La France nouvelle* (p. 149 et suiv.).

positives sur ce seul point : la défense, la revendication des droits de l'individu contre l'État.

II

Déjà, dans la polémique contre le socialisme, Bastiat et ses émules en étaient venus à ériger entre l'individu et l'État une antithèse ignorée des fondateurs de la science. En combattant la centralisation, en défendant le droit de l'individu contre l'ingérence de l'État, l'école libérale apporte à cette antithèse l'appoint de son adhésion.

Parmi les représentants de l'école, plus d'un a le sentiment de l'identité des points de vue. Laboulaye appelle quelque part la centralisation « un socialisme mitigé[1] », et il annonce qu'elle disparaîtra bientôt, comme a disparu, selon lui, le socialisme même. M. Jules Simon emploie volontiers comme synonyme de centralisation, les termes « communisme administratif[2] ». Peut-être diminuait-on outre mesure le socialisme en n'y voyant que la mainmise de l'État sur l'individu. Peut-être aussi amplifiait-on, outre mesure, les inconvénients de la centralisation, en la représentant comme la négation de toute initiative, de toute indépendance individuelle. Toujours est-il que l'assimilation se présentait d'elle-même à l'esprit des libéraux, qu'elle les frappait très vivement, et qu'elle a déterminé, en partie, leur conception de l'individualisme.

Ils font, en effet, une place privilégiée, prépondérante, aux arguments d'ordre économique. Quand ils condamnent la centralisation administrative, ce n'est pas seulement parce qu'elle oppresse l'individu ; c'est aussi parce que l'État fait mal

1. *Introduction* aux Œuvres de Benjamin Constant (t. I, p. XXIV).
2. Voir *La Liberté politique* (p. 232).

tout ce qu'il se charge inutilement et abusivement de faire. Le *self-government* ne donnera pas seulement plus de liberté aux citoyens : il coûtera moins cher, il fonctionnera mieux, il dénouera plus vite les questions pendantes. Les publicistes libéraux font aux économistes de perpétuels emprunts de vocabulaire, et la littérature de la Décentralisation constitue, par la force même des choses, un domaine mixte entre l'économie politique et la philosophie politique.

En outre, précisément parce qu'elle combat la centralisation, l'école libérale se trouve amenée, soit à refuser la conséquence de principes qu'elle a commencé par poser, soit à entendre ses principes mêmes dans un sens très étroit et purement restrictif. L'usage que M. Jules Simon fait de la notion de droit naturel, et l'attitude de Laboulaye dans la question de l'enseignement populaire, apportent à cette remarque une double confirmation.

Philosophe avant tout, M. Jules Simon appuie à la notion du droit naturel ses revendications en faveur de la liberté politique, de la liberté civile, de la liberté de conscience. Mais s'il use de cette notion pour fonder le droit de l'individu contre l'État, il n'a garde d'en user pour fonder le droit de l'individu *sur l'État lui-même*. C'est là une thèse qu'il abandonne à l'école démocratique. Je sais bien qu'il reconnaît à l'État des devoirs, en matière d'assistance et d'éducation primaire, des devoirs de générosité, de charité, selon la formule de Cousin, et que si l'État accomplissait ces devoirs avec la largeur de vues et l'abondance de cœur que l'écrivain apporte lui-même à en parler[1], le principal, l'essentiel serait fait. Il n'en reste pas moins que le droit naturel est ici considéré sous un seul de ses aspects. Il met aux mains de l'individu un moyen de défense contre l'État, non un moyen d'action sur l'État.

Laboulaye, donnant l'impulsion à un mouvement d'idées

1. Voir *La Liberté civile* (chap. II-IV).

destiné à se continuer et à s'accentuer par la suite chez les libéraux, proteste volontiers contre l'intervention de la « métaphysique » et des « vaines théories[1] ». Les discussions « sur les prétendus droits naturels de l'homme », auxquelles la Révolution française s'est livrée, lui paraissent « sans profit pour la science, sans résultat pour nous, inutiles et dangereuses[2] ». Aussi, condamne-t-il le droit au travail, le droit à l'instruction[3]. Pourtant, Laboulaye admire la démocratie américaine[4]. Il a parlé excellemment de Tocqueville[5]. Il a servi, et bien servi la cause de l'éducation, de l'instruction populaire. Il a prononcé à ce sujet, et l'un des premiers, des paroles graves. Il a été jusqu'à dire que « le rôle de l'État » est « d'assurer à l'individu l'entier développement, la pleine jouissance de ses facultés physiques, intellectuelles, religieuses et morales; d'écarter toute entrave et toute gêne, de seconder le progrès général en multipliant les moyens d'éducation, en les mettant à la portée du plus ignorant et du plus pauvre[6] ». Il n'est pas nécessaire de presser cette formule, pour y trouver le droit du citoyen sur l'État.

Mais Laboulaye se garde bien de consacrer ce droit. Dès que la question d'applications surgit, il se réserve. Pourquoi l'État interviendrait-il? L'initiative privée, principalement sous la forme de l'association, trouvera là un domaine où dépenser son effort. L'association est une sorte d'intermédiaire naturel entre l'État et l'individu, intermédiaire tout indiqué pour accomplir les tâches que l'individu, à lui seul, ne saurait assumer, et que l'État, à son tour, ne peut remplir, sans faire peser sur l'individu un joug insupportable[7].

1. *Parti libéral* (p. 299). — *Questions constitutionnelles* (p. 19).
2. *Histoire du Droit de propriété foncière en Occident* (p. 61).
3. *Questions constitutionnelles* (p. 47).
4. Voir son *Histoire des États-Unis*.
5. Voir, dans le volume intitulé *l'État et ses limites*, une étude sur Tocqueville.
6. *Le Parti libéral* (p. 9).
7. *Ibid.* (p. 40 et suiv.).

L'école libérale insistera dès lors, avec une prédilection marquée, sur le rôle de l'association, sans trop s'apercevoir de deux points, pourtant essentiels. Le premier, c'est qu'en préconisant l'association, elle emprunte au socialisme une de ses formules, celle que Fourier a proposée[1]. Le second, c'est que l'État lui-même, selon les prémisses de sa propre doctrine, n'est qu'une association très vaste, une association qui, au lieu d'englober quelques citoyens, les englobe tous. Pourquoi ne pas admettre que cette association, réputée volontaire, elle aussi, puisse faire ce que feraient à juste titre, et à bon droit, des associations partielles? Pourquoi ériger en principe l'émulation entre les associations partielles, au lieu d'accepter qu'elles se fondent et s'intègrent, en quelque sorte, dans l'association totale et unique qui est l'État? Les libéraux passent à côté de cette difficulté sans la voir.

Ainsi, le rôle de l'État se trouve restreint par eux, dans l'ordre moral, politique et administratif, comme il l'avait été par les économistes dans l'ordre proprement économique, et pour les mêmes raisons. L'individualisme, aux yeux des libéraux, c'est essentiellement la doctrine qui repousse, qui condamne toute intervention de l'État hors du seul domaine où l'on veuille bien reconnaître qu'il est chez lui : la protection de la liberté, celle des droits réels, des droits acquis. Le citoyen, par exemple, aura « le droit de vivre » si des circonstances propices lui en assurent les moyens, ou si le bon vouloir des particuliers vient à son aide. Le citoyen aura le droit d'acquérir ces éléments de toute culture faute desquels on n'est pas un homme, s'il se trouve en mesure de payer la rétribution scolaire, ou si quelque association, la commune, une société privée, le fait pour lui. Mais il n'a rien à attendre de l'État.

Les adversaires de l'école libérale n'ont pas manqué de dire

1. Voir plus loin, même livre, chap. VI.

qu'elle ressuscitait ainsi, au bénéfice d'une catégorie de privilégiés sensiblement accrue, quoique toujours relativement restreinte, l'ordre de choses antérieur à la Révolution.

Il subsiste, en effet, deux catégories : ici, ceux qui possèdent *réellement* un droit, propriété ou culture intellectuelle et morale; là, ceux qui ne le possèdent point. Aux premiers, l'État garantit la libre possession, la libre jouissance. Il abandonne les autres à la sollicitude incertaine, et intermittente, et bénévole des particuliers.

On verra, par la suite, le parti que les socialistes contemporains ont tiré de cette constatation. S'ils en ont abusé, comme nous le croyons, on ne peut cependant méconnaître qu'elle contient une grande part de vérité.

III

Il en advient, en somme, du mot *individualisme* comme il en est advenu, d'autre part, du mot *socialisme*. La fortune des deux termes est semblable. L'un et l'autre changent de sens, et s'acheminent graduellement vers une acception très différente de l'acception originelle.

Le socialisme était d'abord une doctrine qui sacrifiait l'individu à la cité. Nous l'avons vu, et nous le verrons plus encore, par la suite, devenir une doctrine qui compromet les intérêts généraux et élevés au profit des jouissances individuelles. L'individualisme était d'abord une doctrine largement émancipatrice, qui conviait tous les membres de la société politique à la pleine expansion de leurs puissances, à la jouissance réelle de tous leurs droits d'hommes. Nous venons de voir que l'école libérale le réduit à être la protestation des plus favorisés d'entre

les membres de la société politique contre l'ingérence de l'État, ingérence nuisible, en effet, à l'expansion de leur liberté, mais utile, et même indispensable — dans les conditions que nous déterminerons plus loin — pour élever les moins favorisés à la condition humaine.

L'école libérale, qui a rendu tant de services, et joué, en son temps, un rôle si honorable, n'a pas, de propos délibéré, apporté ces restrictions à la thèse individualiste. Elle s'est trouvée, nous venons de le voir, conduite par les circonstances mêmes à les formuler. L'erreur du temps présent consisterait à vouloir faire survivre cette formule aux circonstances qui l'ont provoquée.

Ingénieuse à plaider sa propre cause, l'école libérale articule contre l'école démocratique un grief qui est le même, mais qui est certainement moins fondé, que celui dont les économistes se prévalent contre les socialistes. Les économistes objectent au socialisme qu'en réclamant l'organisation du travail, ils tournent le dos au progrès, et ramènent l'humanité en arrière. L'école libérale reproche à l'école démocratique de restaurer soit l'ancien régime, soit la cité antique. Or, nous avons vu combien ce double reproche est peu fondé, puisque, d'une part, dans la cité antique, le citoyen est un moyen subordonné, sacrifié à une fin, qui est le bien de l'État; tandis que dans la conception démocratique, le citoyen est une fin en soi; puisque, d'autre part, sous l'ancien régime, le souverain ne s'intéresse à ses sujets, quand il s'y intéresse, que par égard pour soi-même, ou par zèle religieux, non par respect pour leur droit, qu'il ne connaît pas; tandis que, dans la conception démocratique, le droit de l'individu fonde seul et justifie l'intervention de l'État.

Si l'on écarte, comme peu probante, la polémique de l'école libérale contre l'école démocratique, il ne subsiste plus que les parties critiques et négatives de sa thèse. C'est ainsi réduit

et amoindri, que l'individualisme s'est transmis des libéraux du second Empire aux libéraux actuels. Ceux-ci devaient lui faire subir, à leur tour, comme nous le montrerons[1], de nouvelles altérations.

1. Voir plus loin, Livre v, chap. ii.

CHAPITRE SIXIEME

LE PARADOXE DE L'INDIVIDUALISME

Fourier et Proudhon portent l'individualisme à ses conséquences extrêmes et paradoxales. Mais le *Phalanstère* et l'*Anarchie* ne sont, à les bien prendre, que des applications logiques de ce principe.

I

Si l'on considère tout d'abord, et c'est par là qu'il convient de commencer, la partie critique des idées de Fourier[1], il paraît se placer aux antipodes de l'individualisme.

Nul n'a jugé plus sévèrement les vues des économistes ou celles des libéraux. Le laissez faire est, aux yeux de Fourier, une erreur absolue. L'enrichissement de la « nation », qui ne va pas à enrichir les individus, et qui ne s'obtient qu'au prix de souffrances et de privations plus pénibles pour une grande partie d'entre eux, est une « bévue fondamentale ». De même, la liberté politique, le régime représentatif, la séparation des

1. *Théorie des Quatre Mouvements* (1808); *Théorie de l'Association domestique et agricole* (1822) (intitulée plus tard *Théorie de l'Unité universelle*); *Le nouveau Monde industriel et sociétaire* (1829); publication des *Manuscrits de Fourier*.

pouvoirs, ne sont que leurre et duperie [1]. Des trois prétendus pouvoirs, le seul « qui mérite d'être compté », c'est l'exécutif. Le régime représentatif conduit à des résultats de tous points opposés à ceux qu'il vise, et aggrave la situation des citoyens, au lieu de l'améliorer. La contrainte, enfin, les voies coercitives, sont les seules qui conviennent, dans la période de développement où il se trouve, à un pays comme la France, « pays le moins fait pour la liberté politique ».

Rien de plus vain, par conséquent, ni de plus « stérile » que le système dit « libéral [2] ». Rien de plus misérable que l'œuvre entreprise par les publicistes qui l'ont défendu, les Montesquieu, les Rousseau. Ce sont de simples « empiristes », incapables de trouver une idée neuve. « Ils ne savent qu'engouffrer le mouvement dans l'abîme [3] ». Et ce qu'il faut à l'humanité « pour sortir du bourbier civilisé », c'est précisément une invention, une découverte, c'est d'abjurer « cette science d'engouffrement social », sur laquelle le monde a vécu jusqu'à présent [4].

La *civilisation*, telle que la comprennent d'un commun accord les économistes et les libéraux, est, en effet, la grande ennemie de Fourier. Loin d'y voir le terme d'arrivée de l'espèce humaine, et le dernier mot du progrès, il n'y voit qu'une phase entre beaucoup d'autres, succédant à la barbarie, préparant le *garantisme*, qui lui-même n'est que transitoire, et conduit à un état supérieur. Si l'on oublie, un moment, soit les exagérations et les singularités dont s'accompagne chez Fourier la critique de la civilisation, soit les raisons toutes personnelles qui l'ont conduit à professer l'opinion qu'il exprime sur le commerce [5],

1. *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 146-147); note 270-271. — Cf. *Crimes du Commerce* dans les *Manuscrits de Fourier* (p. 12).
2. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 493, note).
3. *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 205).
4. *Ibid.* (t. III, p. 205).
5. Ch. Pellarin, *Fourier, sa vie et sa théorie* (5e édit., p. 29)

(bien petite cause pour un bien grand effet), il est impossible de ne pas admirer la précision avec laquelle Fourier assène ses coups.

Posez une certaine définition de la civilisation, et vous obtenez, en même temps, comme autant de vérités qui se supportent et se prouvent les unes les autres, jusqu'à revêtir l'apparence d'un enchaînement nécessaire, les théories des économistes et celles des libéraux. Discutez, effacez cette définition : vous ébranlez, vous supprimez tout ensemble les théories qu'elle commande. Fourier a bien vu cela. Il a été, sinon le seul, du moins le premier à le voir, et à le dire. Ce n'est pas seulement le point le plus original de tout son système d'idées, c'en est aussi le plus solide, et le mieux muni. Quand Rousseau jette l'anathème à la civilisation, outre qu'il n'offre, pour la remplacer, que le rêve du retour à l'état de nature, il blâme tout en elle. Fourier choisit, et sait choisir. Tous ceux qui, après lui, s'en prendront au concept même de civilisation, seront, qu'ils le veuillent ou non, ses tributaires. Qu'importent les excentricités de langage ou de pensée du philosophe, si c'est bien lui qui a suscité dans la conscience du siècle cette inquiétude noble et généreuse dont un Tolstoï, par exemple, devait affiner l'expression!

Ce n'est pas tout. En même temps qu'il conteste la valeur absolue de la civilisation, au point de vue moral comme au point de vue économique, Fourier reconnaît qu'elle a eu son utilité temporaire dans le développement des destinées de l'humanité, et qu'elle a préparé le stade suivant[1]. Il voit distinctement quelque chose *au delà*[2] de l'état social que libéraux et économistes considèrent volontiers comme « le terme de la perfection ». Il a donc eu, lui aussi, autant que Saint-Simon, l'idée du « mouvement », et, comme l'écrira bientôt un de ses disciples,

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* Préface (p. x).
2. *Théorie des Quatre Mouvements* (Disc. prélim., p. 4).

qui n'emprunte ce mot à aucune autre doctrine, qui la tire de celle de son maître, l'idée de l' « évolution sociale[1] ».

Mais, avant d'en venir à la partie positive des vues de Fourier, il reste à montrer, d'un mot, que le principal de ses griefs contre l'organisation des « civilisés » ne semblait, pas plus que les prémisses de sa doctrine, devoir le conduire à l'individualisme.

C'est, en effet, le « morcellement », c'est « l'incohérence » des efforts, du travail, des idées, des sentiments, des volontés, qui le frappent et qui l'indignent dans le spectacle de la civilisation. Ce morcellement, cette incohérence, favorisent la ruse, le mensonge, dans les relations entre individus, comme ils expliquent le faible rendement économique du commun labeur. Le *Phalanstère* et son organisation industrielle, en même temps qu'ils amélioreront les cœurs et les mœurs, accroîtront en des proportions considérables le rendement du travail. Mais quoi? s'en prendre à « l'incohérence », au « morcellement », n'est-ce pas s'en prendre à l'individualisme lui-même? Cette petite production agricole, dont Fourier ne se lasse pas d'accuser l'impuissance dérisoire, n'est-ce pas la petite propriété, telle que la Révolution française l'a, sinon créée, du moins accrue et développée, et qui est réputée la meilleure gardienne de l'ordre social individualiste?

Montrer comment, en dépit de son accord sur tous ces points avec les adversaires de l'individualisme, Fourier a conclu en faveur de l'individualisme, ce sera précisément marquer les traits qui le distinguent de tous les autres socialistes, ses prédécesseurs ou ses contemporains.

A « l'incohérence » et au « morcellement » de la civilisation, doivent succéder « la combinaison » et « l'ordre sociétaire ». Le monde est tout prêt pour cette métamorphose. Déjà « le nouvel

1. Considérant, *Destinée sociale* (t. I, p. 301).

Hercule a paru, « dont les immenses travaux font retentir le nom d'un pôle à l'autre ». L'humanité attend de lui « quelque prodige qui changera le sort de la terre ». Un héros, « le plus grand des héros », apporte enfin aux peuples « la boussole sociale[1] ». C'est en ces termes que Fourier annonce sa « découverte ». — « Dieu, ajoute-t-il, a voulu qu'un *sergent de boutique* [vînt] confondre ces bibliothèques politiques et morales, fruit honteux des charlataneries antiques et modernes[2] ».

Avant de dire en quoi consiste la « découverte » de Fourier, disons comment il y est arrivé.

Le spectacle de la Révolution, « des cinq premières années pendant lesquelles la France subit l'épreuve des théories philosophiques[3] », a discrédité à ses yeux, sans retour, « les sciences politiques et morales ». Les philosophes sont incapables de remédier « aux misères sociales ». Les « fléaux les plus honteux » se perpétuent. D'où ce jugement a priori : il doit y avoir dans l'industrie des civilisés « quelque renversement de l'ordre naturel ». Pour le découvrir, le mieux est d'employer comme méthode le « doute absolu » et « l'écart absolu ». — Le doute absolu : Descartes avait déjà douté méthodiquement, mais sur des sujets « ridicules », tels que sa propre existence. Il faut appliquer le doute à cette « idole » des philosophes, la civilisation. Il faut douter « de sa nécessité, de son excellence et de sa permanence[4] ». — L'écart absolu : les prétendues sciences morales et sociales, les « sciences incertaines » ayant manqué le but, n'ayant même pas réussi à diminuer l'indigence, il convient « de se tenir constamment en opposition avec ces sciences », surtout au point de vue du choix des problèmes à traiter.

1. *Théorie des Quatre Mouvements*, 1re partie Épilogue (p. 101).
2. *Ibid.* (p. 102).
3. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 3).
4. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 4).

Tels sont les instruments de la méthode. Quant aux « problèmes » choisis par Fourier, ce furent l'*association agricole*, et la *répression indirecte du monopole commercial des insulaires*, tous deux étroitement liés dans la pensée. L'association agricole seule peut abattre le monopole des puissances insulaires, et, avec lui, « les pirateries, l'agiotage, la banqueroute, et autres fléaux qui pèsent sur l'industrie[1] ». A creuser, d'ailleurs, ce problème plutôt simple en apparence de l'association agricole, Fourier devait s'apercevoir « qu'il conduit à la solution de tous les problèmes politiques », et à ce qu'il appelle « la théorie des Destinées[2] ».

On a plus d'une fois « entrevu » les économies et les améliorations qui se produiraient, si l'on pouvait réunir et associer, entre les habitants de chaque bourgade, quelques centaines de familles. Mais ce résultat a toujours paru impossible à atteindre. Vingt, trente, quarante individus, tout au plus, réussiront à former ensemble une « société agricole ». Veut-on dépasser ce nombre ? On se heurte à des difficultés réputées invincibles. Pour que ces difficultés fussent écartées ou surmontées, il faudrait que l'association fût « attrayante », c'est-à-dire que chacun des membres dont elle serait composée se trouvât « entraîné au travail », à la fois par intérêt et par plaisir. Dans le système de Fourier, les *séries progressives* ou *séries passionnées* y pourvoiront.

Loin d'être, comme on l'a si longtemps dit et si longtemps cru, des éléments de trouble et de désordre social, les passions sont, en elles-mêmes, bonnes, saines, et tendent à l'harmonie, pourvu qu'elles puissent « se développer régulièrement[3] ». C'est ce que la « série » leur permet de faire. Ici, entrent en jeu des considérations mathématiques et musicales, qui déter-

1. *Théorie des Quatre Mouvements* (Disc. prélim., p. 5).
2. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 5).
3. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 9).

minent le nombre des individus dont doit se composer une association ou *phalange*, pour que toutes les passions y soient représentées, pour que toutes les sortes de travaux y soient exécutées : 810 caractères différents pour les hommes, autant pour les femmes, en tout 1620 personnes[1]. C'est le chiffre exact dont la *Phalange* doit se composer. Dans la *Phalange*, il y aura autant de *séries* qu'il existe de travaux différents. Dans la *série*, autant de *groupes* qu'il existe d'occupations analogues.

Ainsi l'étude de l'association agricole conduit Fourier à celle de la passion, l'étude de la passion le conduit à statuer, comme principe des choses et loi de l'univers, « l'attraction passionnée[2] ». Mais les lois de l'attraction passionnée « sont en tous points conformes à celles de l'attraction matérielle[3] ». Il y a donc « unité du système de mouvement pour le monde matériel et pour le monde spirituel ». Dès lors, « le grimoire de la nature » se laisse déchiffrer. Le voile « réputé impénétrable » est levé. De nouvelles sciences, « certaines » celles-là, deviennent possibles. Fourier se flatte d'apporter à l'humanité « plus de sciences nouvelles qu'on ne trouva de mines d'or en découvrant l'Amérique[4] ». Il veut bien reconnaître, toutefois, qu'il n'a pas « les lumières nécessaires » pour développer toutes ces sciences. Il se borne donc à en prendre, pour lui, une seule, « celle du mouvement social », abandonnant les autres « aux érudits des diverses classes, qui s'en composeront un magnifique domaine[5] ».

Il nous fallait marquer l'enchaînement des pensées de Fou-

1. Fourier tient beaucoup à son calcul. « La théorie des séries passionnées n'est pas *imaginée arbitrairement, comme nos théories sociales*, etc. » (*Théorie des Quatre Mouvements*, p. 8.)
2. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 11).
3. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 12).
4. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 13).
5. *Ibid.* (Disc. prélim., p. 13).

rier, et par quels liens fragiles sa cosmologie se rattache à sa théorie de l'association agricole. La philosophie de Fourier, qui pose le pied sur le sol, en pleine réalité économique, cache sa tête dans les nuages. Une théodicée mystique en forme l'achèvement ou le prolongement. Dieu « veut l'économie et la mécanique ». Comme il dirige le monde matériel par l'attraction, s'il employait un autre ressort pour mouvoir le monde social, « il n'y aurait pas unité, mais duplicité d'action dans son système[1] ». C'est le grand argument cartésien de la simplicité des voies de Dieu. Pour la même raison, la passion ne peut être que bonne et salutaire, car « Dieu serait absurde, s'il eût donné à notre âme des ressorts inutiles ou nuisibles[2] ». Ainsi, la première étude, celle qui domine et commande toutes les autres, doit être « l'étude de Dieu », qui détermine le ralliement aux vues de Dieu[3].

L'optimisme de Fourier ne connaît pas d'obstacles. S'il en vient à se demander comment il se fait que la révélation des vues de Dieu sur l'ordre social ait été aussi tardive, voici sa réponse : L'ordre social ne pouvait naître que de la civilisation, qui succède elle-même à d'autres phases de la vie sociale. « Il fallait au moins un laps de vingt siècles pour élever l'industrie, les sciences et les arts au degré de perfection qu'exige l'entreprise de *l'ordre combiné*[4] ». Mais si les hommes avaient « entrevu » plus tôt la future harmonie sociale, ils auraient ressenti un si profond dégoût de leur existence présente, qu'au lieu de travailler pour le « vingtième siècle », ils se seraient refusés « à être les valets de gens qui naîtront dans deux mille ans ». Ils auraient étouffé la civilisation dans son germe. Dieu leur a donc laissé ignorer l'avenir; et s'il permet que Fourier

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire,* Préface (p. III).
2. *Ibid.* (p. 59).
3. *Ibid.* (p. 417)
4. *Théorie des Quatre Mouvements* (p. 94).

le révèle à présent, c'est qu'il faut « à peine deux ans[1] » pour amener un premier canton du monde à l'ordre sociétaire.

De même, l'homme ne peut être fixé sur l'immortalité de son âme, que grâce au système de Fourier. Dieu l'a ainsi voulu. Il n'était pas à souhaiter que la croyance à l'immortalité, bien faible jusqu'alors, fût « plus ferme[2] ». Les plus pauvres d'entre les civilisés auraient eu recours au suicide, s'ils avaient été certains de trouver après la mort une autre vie « qui ne pouvait être pire que celle-ci l'est pour eux ». Et alors, l'industrie tombait « par la mort de ceux qui en supportent le faix ». Et alors, « un globe restait constamment dans l'état sauvage, par la seule conviction de l'immortalité[3] ». Dieu « ayant besoin » de maintenir des sociétés imparfaites pour servir d'acheminement vers d'autres sociétés meilleures, a dû nous laisser dans le doute sur la vie future. Raisonnement qui rappelle, on le voit, l'argumentation janséniste du *Deus absconditus*.

Ce n'est là, au surplus, qu'une vue très sommaire et très incomplète de la métaphysique de Fourier, une vue qui en laisse de côté les parties les plus étranges. Fourier n'est pas seulement un métaphysicien : il est, comme on l'a très justement nommé, « un théosophe[4] ». Toutefois, en laissant de côté cette portion de son système, et en revenant à ce qui est notre objet propre, les vues de Fourier sur l'organisation sociale, non seulement nous séparons ce qui peut être séparé, mais nous nous conformons à l'exemple des disciples et des commentateurs, qui ont tous laissé dans l'ombre les spéculations de leur maître sur les nombres, la vie des mondes et les destinées des âmes.

1. *Théorie des Quatre Mouvements* (p. 95).
2. *Ibid.* (p. 95).
3. *Ibid.* (p. 95).
4. Renouvier, *Critique philosophique* (12e année, t. I, p. 335).

Le *Phalanstère*, ou organisation sociale propre à contenir la *phalange*, est un monde où règnent à la fois le bonheur, la justice, la liberté. Le bonheur et la justice, comme dans les utopies socialistes dont il a été question plus haut, mais aussi la liberté, une liberté absolue, illimitée, coextensive, si l'on peut dire, à l'activité humaine, une liberté affranchie des règles et des préceptes qui la limitent dans les conceptions vulgaires.

Marquons d'abord la place du bonheur. Fourier établit sans peine que l'association, c'est-à-dire la production en commun, multipliera le bénéfice du travail dans des proportions énormes : d'où l'accroissement général du bien-être matériel, et c'est déjà là, pour lui, une considération de la plus haute importance. Mais « l'essor intégral et continu des douze passions radicales » assurera également le bonheur de l'âme. Plus de « privations pénibles », ni de « compensations imaginaires », telles qu'en imposent ou en proposent les religions et les philosophies qui combattent la passion. La nature humaine reçoit, dans toutes ses impulsions, dans tous ses instincts, une satisfaction perpétuelle, et en quelque sorte indéfinie[1].

Vient ensuite la justice. C'est là certainement l'un des côtés les plus originaux du système de Fourier. Il s'élève avec force contre les partisans de l'égalité des conditions, contre les adversaires de la propriété et de l'hérédité[2]. Il ne pardonne ni aux Saint-Simoniens, ni à Owen, leurs vues sur la communauté des biens. En la préconisant, en y joignant l'athéisme, Owen a fait le plus grand tort à l'idée d'association[3]. L'égalité est un « poison politique en association[4] ». Le « régime sociétaire » est aussi incompatible « avec l'égalité des fortunes

1. *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 197).
2. Voir Pellarin, *Fourier, sa vie et sa théorie* (p. 117).
3. *Ibid.* (p. 83, note 2).
4. *Théorie de l'Unité universelle* (t. II, p. 4).

qu'avec l'uniformité des caractères ». Il veut la plus grande variété possible, et « autant de discords que d'accords ». C'est même « par les discords qu'on doit débuter[1] ». Aussi, la *Phalange* contiendra-t-elle des riches et des pauvres, des ignorants et des gens instruits, des vieillards et des jeunes gens[2]. « Plus il existera de variétés dans les passions et facultés quelconques des sociétaires, plus il sera facile de les harmoniser en peu de temps[3] ».

Entre ces associés d'aptitudes et de conditions inégales, la répartition s'effectuera en raison composée du *travail*, du *capital* et du *talent*. C'est un « effrayant problème que d'établir une justice éclatante, une pleine harmonie dans le partage des bénéfices[4] ». Insoluble par tout autre système, le problème se trouve tout résolu par l'ordre sociétaire. Et c'est « le triomphe de la cupidité tant diffamée par les moralistes[5] ». Il suffit, pour cela, que la cupidité « passe du mode *simple* au mode *composé*[6] ». Examinons successivement le cas du riche et celui du pauvre.

« Alcippe » est un des riches actionnaires de la *phalange*. Sa fortune, dont il tirait 3 ou 4 pour 100 en Civilisation, lui rapporte, en Harmonie, 12 ou 15 pour 100 « *si l'on parvient à s'accorder en répartition* ». Il a donc l'intérêt le plus réel à ce que la justice distributive soit respectée. Capitaliste, il ne peut songer à favoriser le capital au détriment du travail et du talent, sans que travail et talent soient mécontents. Alors, « l'action se ralentira, le produit et les accords diminueront; dès la troisième année, le lien sociétaire se dissoudra ». Joignez à cela qu'Alcippe a lui-

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 46).
2. Voir *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 425), la description du *Canton d'essai*.
3. *Ibid.* (t. III, p. 427).
4. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 362).
5. *Ibid.* (p. 362).
6. *Ibid.* (p. 363).

même quelque chose à percevoir « dans diverses séries, sur le travail et le talent ». Enfin, « il a formé beaucoup de liaisons amicales avec la classe des non-capitalistes, il la protège, il veut que justice lui soit rendue ». Ainsi, tandis que la cupidité *simple* l'eût poussé à réclamer un sort privilégié pour le capital, la cupidité *composée* lui fait placer au premier plan le contentement de la *Phalange*, principale garantie du maintien de l'ordre sociétaire[1].

« Jeannot » n'a pour vivre que son travail. En Civilisation, il dirait : « C'est moi qui produis tout ». Et il croirait avoir droit à tout, sans que, pour cela le Civilisé riche renonçât, de son côté, à le spolier. En Harmonie, Jeannot pense autrement. D'abord, « il brille dans certaines parcelles de divers travaux, et il lui convient que le talent conserve ses droits ». Puis, il tire tant d'avantages de la participation aux jouissances de la vie sociétaire, que son principal souci est d'en assurer la durée. « Il ne peut être heureux qu'en soutenant la *Phalange* et l'attraction, qui péricliteraient du moment où le capital et le talent seraient mal rétribués[2]. »

Ainsi, dans le cas de Jeannot comme dans celui d'Alcippe, la « cupidité brute » est « pondérée par deux contrepoids » inconnus en Civilisation[3]. Ce n'est pas tout. A cet accord *direct*, reposant sur la cupidité, plus tard, « après la deuxième génération d'Harmonie », se joindra un accord *indirect*, reposant sur la générosité[4]. « La nature ne se borne jamais à un seul ressort en équilibre. » Fourier applique à cet accord les formules mathématiques. Il le considère comme « l'application du théorème newtonien sur l'équilibre de l'univers[5] ». La réalisation

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 364).
2. *Ibid.* (p. 365-366).
3. *Ibid.* (p. 366).
4. *Ibid.* (p. 376).
5. *Ibid.* (p. 372).

de cet accord est si lointaine et, quoi qu'en dise Fourier, si « romantique », qu'il vaut autant n'en pas discuter les détails. Mais on conçoit que l'auteur, plein d'admiration pour son œuvre, en vienne à dire que ce régime « *sue la justice*[1] ».

Dès l'origine du régime d'Harmonie, le salariat sera supprimé, chaque travailleur étant un associé, rétribué par dividende. En outre, la répartition sera telle, que le peuple jouira « d'un minimum suffisant pour le temps présent et à venir », de manière à être « délivré de toute inquiétude pour lui et les siens[2]. » Fourier ne s'embarrasse pas ici de calculs compliqués. Ne lui suffit-il pas d'avoir posé en principe que le travail attrayant et combiné accroîtra dans des proportions énormes la richesse générale et privée?

Miminum de bien-être assuré à chaque individu; suppression du salariat, ce sont là les traits communs à Fourier et aux socialistes. Il se sépare de la plupart d'entre eux, cependant, par le mode de répartition qu'il admet, et par une conception de la justice où l'égalité matérielle n'a rien à voir. Mais il s'en éloigne bien davantage encore par la part qu'il réserve à la liberté.

La liberté est partout chez Fourier. Elle est en Dieu, qui a créé le monde comme il a voulu. Elle est dans l'âme humaine, qu'aucune loi, aucun commandement, n'enchaînent, et dont la destinée est de contenter ses passions. La liberté réside aussi dans l'organisation sociale; elle y réside pleine, entière et absolue. Non seulement Fourier ne fait jamais appel aux pouvoirs publics, lorsqu'il se préoccupe de réaliser un *Phalanstère* d'essai, et s'adresse seulement aux particuliers[3], ce qui est déjà un trait caractéristique; mais, il considère que l'instrument naturel,

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 368).
2. *Théorie de l'Unité universelle* (t. II, p. 15-16).
3. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 286).

comme le milieu approprié à une première réalisation de l'ordre sociétaire, c'est la commune. — « En Harmonie », nulle place pour la contrainte sociale. La contrainte, la défiance de la nature humaine, sont des pièces nécessaires aux théories philosophiques des Civilisés, à ces « sciences incertaines », la morale, la politique, que Fourier est venu renverser et remplacer. Mais quel rôle joueraient le devoir ou l'autorité, dans un système où la vertu consiste à se livrer à ses passions, et où toutes les passions sont légitimes, car il faut « une échelle de goûts variés » pour « coopérer à l'équilibre social et à l'harmonie générale »; dans un système où l'accomplissement des fonctions sociales est pour tous les membres de l'association une succession ininterrompue, une variété ravissante de plaisirs[1]? Le moyen de n'être pas « citoyen », c'est-à-dire de ne pas « agir pour le bien de la masse », dans un ordre de choses où il y a pour chacun « appât » et « amorce » vers les actes de cette nature[2]?

On chercherait en vain, dans le système de Fourier, l'autorité, le pouvoir. La hiérarchie y est très développée; les titres de « magnats » et de « magnates » et les « sceptres gradués » abondent. Mais la possession de ces titres, faite pour contenter certaines passions, n'implique aucune puissance coercitive. Dans la *phalange* d'essai, — la seule sur laquelle Fourier ait expressément formulé ses vues, — l'organisation interne devra être confiée, « *dans les premiers temps* » (*sic*) à une « régence », ou « conseil », composé des actionnaires les plus notables par leurs capitaux et par leurs connaissances industrielles ou scientifiques. Au-dessus de la « régence », un « aréopage ». Mais ni l'aréopage ni la régence ne commandent. Tous deux sont des « consultants passionnels[3] ». L'aréopage déclare, par exemple,

1. *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 151).
2. *Ibid.* (p. 581).
3. *Ibid.* (p. 447).

que, d'après les observations météorologiques et agronomiques, le temps de la moisson ou de la fenaison est venu. Mais ses avis, « accueillis passionnément comme boussole d'industrie, ne sont pas obligatoires; un groupe serait libre de différer sa récolte, malgré l'avis de l'aréopage[1] ». L'administration intérieure est réduite à son minimum. Faut-il ajouter que Fourier ne se préoccupe naturellement ni de politique étrangère, ni de guerre?

L'*État* n'a, dès lors, pas de place dans son système. « L'indépendance individuelle » est absolue dans les séries passionnées. Toutefois, Fourier ne demande qu'à vivre en paix avec les puissances établies[1]. Il multiplie les assurances conciliatrices à ce sujet. Lui, qui n'admet dans le *Phalanstère* aucune forme, ni aucun degré d'autorité, il ne manque pas de dire qu'on peut constituer quelque part la *phalange* d'essai « sans contrecarrer l'administration[2] », que l'on peut inaugurer le nouveau système industriel « sans s'ingérer en aucune manière dans les opérations de l'autorité établie[3] ».

Assuré d'une indépendance absolue, l'individu jouit en outre, dans la *phalange*, de ses « droits naturels ». Fourier a montré que le sauvage a pleine licence de chasse et de pêche, libre cueillette des fruits et légumes que donne la terre, libre pâture pour les animaux qu'il lui plaît d'élever, droit de vol ou larcin à l'extérieur de la tribu, et droit de se fédérer avec les membres de la tribu pour voler et pour attaquer les autres; enfin, droit à l'insouciance[4]. La Civilisation a dépouillé l'individu de tous ces avantages, sans lui en garantir l'équivalent. Elle ne lui offre, en échange, que « quelques rêveries et gasconnades, comme l'orgueil du beau nom d'homme libre, et le bonheur de

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 134).
2. Voir les explications fournies, *Ibid.* (p. 134-135).
3. *Théorie de l'Unité universelle* (t. II, p. 378-389).
4. *Ibid.* (t. II, p. 164 et suiv.).

vivre sous la Charte[1] ». Mais ces « niaiseries » ne sauraient satisfaire un « salarié », qui voudrait avant tout « manger à son appétit, vivre joyeux, insouciant, chasseur, pêcheur, cabaleur et voleur comme le sauvage[2] ». L'omission ou le refus du « droit au travail » est « l'erreur la plus choquante » des théories dites libérales[3]. L'ordre sociétaire, en revanche, garantit à tous ses membres « ces sept droits en plénitude ou en équivalent consenti ». Par exemple, s'il supprime le droit de vol, « il donne au peuple tant de bien-être, que le plébéien ne veut plus risquer de se déshonorer en volant[4] ». Ainsi, pas de liberté en Civilisation; une liberté « incomplète et périlleuse » en Sauvagerie; la pleine, réelle et paisible liberté en Harmonie, par la garantie à tous du « minimum », garantie rendue elle-même possible grâce à l'accroissement des ressources de tout genre que détermine le passage du travail « répugnant » au travail « attrayant[5] ».

Ce n'est pas indûment, on le voit, que nous avons rangé le système de Fourier parmi les systèmes individualistes. A tous les membres de l'association, il prétend assurer, en effet, le bonheur, la justice dans la liberté, par la liberté. Il relève la notion du Droit naturel, avec la plénitude de sens qu'y attachaient les hommes du XVIIIe siècle. Enfin, plus hardi que les économistes et les libéraux, qui se bornent à restreindre l'action de l'État, Fourier en élimine jusqu'à l'idée, et n'emploie même jamais le mot qui traduit l'idée.

Mais l'individualisme de Fourier a le tort de réduire et de mutiler la nature humaine. Dans l'homme, il ne veut connaître que la passion, s'exposant ainsi à ce reproche de « simplisme » qu'il adresse lui-même aux « Civilisés » et aux « théoriciens

1. *Théorie de l'Unité universelle* (t. II, p. 169).
2. *Ibid.* (t. II, p. 170).
3. *Ibid.* (t. II, p. 178).
4. *Ibid.* (t. II, p. 370).
5. *Ibid.* (t. II, p. 176)

libéraux ». Il n'est pas prouvé, et il ne peut pas l'être, que la passion soit tout l'homme. L'individualisme qui ne va qu'à favoriser l'essor de la passion, et qu'à en contenter les exigences, demeure, pour cette seule raison, en dépit de ses outrances sur d'autres points, un individualisme incomplet et imparfait.

« J'ai marché seul au but, sans moyens acquis et sans chemins frayés[1]. » C'est la grande prétention de Fourier, en même temps que l'une des formules les plus modestes par lesquelles il l'exprime. Volontiers, il se compare à Colomb, qui « annonçait » le nouveau monde matériel, tandis que lui, Fourier, il annonce « le nouveau monde social[2] » ; non sans se heurter aux mêmes préjugés défavorables, aux mêmes accusations fondées sur l'ignorance et la routine. Cette prétention à ne relever que de lui-même est assurément sincère : Fourier est la sincérité même. Mais le lecteur qui a suivi notre démonstration aura évidemment beaucoup de peine à admettre que l'originalité, chez lui, égale la sincérité. Trop de traits de sa doctrine le rattachent à ses prédécesseurs ou à ses contemporains. Sa pensée se meut trop manifestement dans un cercle qu'elle a trouvé tout tracé autour d'elle.

Les critiques ont relevé, et il était aisé de le faire, certaines affinités entre Fourier et Rousseau. Quand Fourier s'en prend à la Civilisation, comme au principe de tous les maux, il répète Rousseau, et le continue, avec la réserve que nous avons indiquée. D'ailleurs Fourier accuse les générations antérieures « d'avoir étouffé la voix de quelques hommes qui inclinaient à la sincérité, tels que Hobbes et Rousseau », et repoussé « les traits de lumière » qu'ils apportaient[3]. Il emprunte encore

1. *Théorie des Quatre Mouvements* (p. 191).
2. *Ibid.* (p. 181).
3. *Ibid.* (p. 284).

à Rousseau une phrase qui revient souvent dans son discours, et qui pourrait servir d'épigraphe naturelle à tous ses livres : « Ce ne sont pas là des hommes : il y a quelque bouleversement dont nous ne savons pas pénétrer la cause[1] ». Cette cause, à la différence de Rousseau, qui signale le mal sans indiquer le remède, Fourier la voit distinctement dans l'état « morcelé » de l'industrie. Par là s'explique la persistance de l'extrême misère pour le plus grand nombre, misère aggravée encore par le contraste qu'elle présente avec le bien-être de quelques-uns. Mais ici, Fourier ne prend plus Rousseau pour guide.

Il a lu les économistes, Adam Smith et J.-B. Say, et il a constaté que les économistes prêchent « le morcellement ». Aussi leurs lumières ne sont-elles que « ténèbres[2] ». Il a devancé Sismondi, en montrant le vice du système qui consiste à enrichir les nations, tout en appauvrissant les individus[3]. Mais ces imitations, ou ces emprunts, ou ces traces d'influence subie ont certainement moins d'intérêt que la relation générale qui existe entre le système d'idées de Fourier et celui de Saint-Simon.

Relation qui n'exclut point des différences capitales. Ces différences sautent aux yeux, surtout lorsqu'on met en regard les vues de Fourier avec celles de l'école Saint-Simonienne. Les idées des Saint-Simoniens sur la propriété, sur la famille, sur — ou plutôt contre — la liberté, lui font horreur. Il n'en reste pas moins que, s'il préconise des moyens très différents pour la réorganisation de la société, c'est sous l'empire des mêmes préoccupations qu'il la déclare nécessaire.

Comme Saint-Simon, Fourier suspend son système à l'idée de

1. *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 391).

2. Pellarin, *Vie de Fourier* (p. 196). — Expression tirée d'une lettre de Fourier.

3. Voir *Les crimes du Commerce*, dans la publication intitulée : *Manuscrits de Fourier*.

l'attraction, dont il tire, d'ailleurs, un parti que Saint-Simon a négligé d'en tirer. Comme lui, frappé du grand essor qu'a pris l'industrie, il en proclame le caractère de « fonction primordiale ». Les publicistes se sont égarés en spéculant vainement sur « le sacerdoce et le gouvernement[1] » (c'est le *pouvoir spirituel* et le *pouvoir temporel* de Saint-Simon). « Le code divin, pour être méthodique, doit statuer avant tout sur l'industrie », et la réflexion de l'homme préoccupé des choses sociales doit s'y porter d'abord. La politique laisse Fourier aussi indifférent que Saint-Simon[2], sauf qu'il n'attend pas des pouvoirs établis l'aide qu'en attendait Saint-Simon, mais simplement la liberté. Il prodigue, d'ailleurs, à l'exemple de Saint-Simon, les assurances les plus formelles aux dépositaires de ces pouvoirs. On ne diminuera pas d'un atome l'autorité du gouvernement, on ne visera pas la suppression d'un seul fonctionnaire. Les libéraux, s'ils avaient voulu frayer les voies au régime Sociétaire, et instituer le Garantisme, auraient dû « se concilier avec tout gouvernement, *fût-ce l'Inquisition*[3] ». Voilà jusqu'où cet homme, si épris de liberté, se laisse entraîner par son dédain pour les « institutions libres ».

Autre trait de ressemblance avec Saint-Simon, plus spécial, celui-ci : l'extrême importance attachée au bien-être matériel. Fourier essaye de séduire ses contemporains par l'appât des plaisirs ou des profits que leur réserve l'application de l'ordre Sociétaire. C'est un ensemble merveilleux de jouissances nouvelles, mises à la portée des individus; c'est le produit annuel du labeur commun quadruplé pour le moins, etc.... A Fourier aussi, l'industrie apparaît comme la puissance par excellence, créa-

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 39).

2. *Théorie des Quatre Mouvements* (Disc. prélim., p. 5). — Cf. Pellarin, *Vie de Fourier* (p. 109), extraits de la correspondance. « Je me bats l'œil de toutes les Constitutions. Je ne les lis pas. »

3. *Théorie de l'Unité universelle* (t. II, p. 394).

trice d'un monde nouveau, et de relations nouvelles entre les individus[1].

Par delà Saint-Simon, mais avec Saint-Simon lui-même, Fourier rejoint l'utilitarisme du XVIIIe siècle. L'identification de l'intérêt particulier avec l'intérêt collectif est, au fond, le grand ressort « du civisme » tel que Fourier le comprend[2]. Il est l'âme de la morale sociale, si l'on peut employer ici ce mot de morale, contre lequel Fourier a tant de préventions. Au surplus, s'il ne parle pas des utilitaires français, Fourier connaît quelque peu Bentham, et il lui accorde cette louange d'être le seul parmi les écrivains « Civilisés » qui ait « approché de la définition du vrai bonheur[3] ».

Lorsqu'on a ainsi rapproché Fourier de Bentham, de Saint-Simon, de Rousseau, tout n'est pas dit sur les affinités qu'il présente avec le mouvement général des idées de son temps. Il reste à signaler le point le plus important peut-être, car c'est celui où éclate l'illogisme intime du système.

Individualiste, on a vu combien Fourier mérite ce nom. Mais cet individualiste a une passion, celle de l'*unité*. Comme Saint-Simon, et aussi comme de Maistre ou Bonald, Fourier est à la recherche de l'unité dans le monde métaphysique, moral, matériel. La *duplicité* lui paraît être le caractère et le signe des œuvres humaines ; l'unité, celui des œuvres divines. Le titre même de son système n'est-il pas : *Théorie de l'Unité universelle*? Or, comment concilier avec l'individualisme la passion de l'unité? Fourier n'y réussit pas. Tantôt il trahit l'une des deux causes, et tantôt l'autre. Il veut réagir contre le morcellement de la société, et, suivant une fine et pénétrante remar-

1. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (t. III, p. 55 et suiv.).
2. *Théorie de l'Unité universelle* (t. III, p. 578).
3. *Nouveau Monde industriel et sociétaire* (p. 413).

que[1], il morcelle le labeur humain et l'âme humaine. Le labeur humain : son phalanstérien, emporté par la *papillonne*, touche à tout, et ne se fixe à rien. L'âme humaine : je n'ai rien dit des vues de Fourier sur les relations des sexes, parce qu'elles n'entraient pas dans mon sujet, mais l'étrange conception que celle des « mœurs phanérogames », qui permettent le partage et le morcellement des affections! Enfin, Fourier veut assurer à l'homme renouvelé, transformé par le *Phalanstère*, une expansion large et variée de toutes ses puissances, et il ne paraît pas s'apercevoir que si la vraie unité était jamais réalisée dans le monde, par les moyens qu'il préconise, elle ne pourrait l'être qu'au détriment de toute originalité et de toute liberté. Quoi de plus semblable entre eux que deux membres de la *phalange*, en dépit des assurances que Fourier nous donne, puisque les vraies sources de l'originalité morale, l'effort, la lutte contre les choses et contre soi-même, leur sont à tous fermées?

II

On a peu étudié Proudhon, surtout en France, et l'on s'est peu soucié de savoir comment il a résolu les problèmes auxquels il a touché[2].

L'allure libre et comme tumultuaire de ses livres, sa dialectique souvent déconcertante, ont donné le change. Il a semblé que l'œuvre de Proudhon eût un caractère non principalement, mais uniquement négatif. Grand pourfendeur du socialisme, disent de lui les économistes. Grand pourfendeur de l'éco-

1. Ch. Adam, *La Philosophie en France* (1re moitié du XIXe siècle) (p. 344-346).

2. *Utilité de la célébration du Dimanche* (1839); *Qu'est-ce que la Propriété? Premier Mémoire* (1840); *Deuxième Mémoire* (1841); *Avertissement aux propriétaires* (1842); *Création de l'Ordre dans l'humanité* (1843); *Systèmes des Contradictions économiques* (1846); *Idée générale de la Révolution* (1851); *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église.*

nomie politique, disent à leur tour les socialistes. Ni les uns ni les autres n'avouent, en général, que Proudhon ne s'est pas borné à pourfendre, et qu'il a aussi fait œuvre, on pourrait dire fait acte de doctrine. *Destruam et ædificabo*, dit l'épigraphe du *Système des Contradictions économiques*. Cette épigraphe ne ment pas. Proudhon renvoie dos à dos le communisme et l'économie politique, mais il esquisse une doctrine capable, dans sa pensée, de les remplacer l'un et l'autre.

Je ne puis me dispenser de le faire voir, bien que l'objet principal de la présente recherche soit de montrer dans l'*Anarchie* proudhonienne une manifestation suprême, et comme le terme au delà duquel il n'y a plus rien, de l'idée individualiste Mais tout se tient chez Proudhon, ou, du moins, les notions générales se tiennent, et le sentiment qu'il a de leur liaison est même, j'y insisterai tout à l'heure, l'une des nouveautés heureuses qu'il verse au trésor de la pensée du siècle.

Proudhon a beaucoup écrit, et ses derniers ouvrages sont séparés des premiers par un long intervalle de temps. Mais comme la plupart des systématiques, il a, de bonne heure, conçu sa méthode, déterminé la portée qu'elle pouvait avoir, et possédé celles de ses idées qui devaient être fécondes. Idées, méthode, tout se trouve déjà dans le premier des deux *Mémoires* sur la *Propriété*. On peut comparer ce *Mémoire* aux *Opuscules* de Comte, qui, nous le verrons, contiennent en germe, sous une forme plus ramassée, partant plus intéressante, tous les développements ultérieurs de sa pensée, au moins dans l'ordre des questions sociales et politiques. De même, les *Contradictions économiques*, la *Justice dans la Révolution et dans l'Église*, sont, à coup sûr — je ne parle pas des dimensions matérielles — des ouvrages plus considérables que le *Premier Mémoire* : ils n'y ajoutent rien d'essentiel[1].

1. On pourrait même montrer, et Sainte-Beuve (*Proudhon*, p. 42-43) l'a noté déjà,

La méthode est purement dialectique. Il s'agit de condamner la propriété, d'en ruiner la notion. Proudhon ne se bornera pas, comme tant d'autres, à énumérer et à décrire les effets funestes de l'appropriation individuelle. Il poussera droit aux différents principes sur lesquels ses défenseurs s'appuient tour à tour ou simultanément : le droit naturel, l'occupation, la loi civile, le travail; et il démontrera que ni le travail, ni la loi civile, ni l'occupation, ni le droit naturel, ne sont des fondements stables, et qui puissent supporter la théorie de la propriété individuelle. Entendez bien sa manière : il ne nie pas le principe. Au contraire, il commence par l'admettre, et se borne à « vérifier ensuite si ce principe est fidèlement exprimé par la propriété[1] ».

En étayant la propriété sur le droit naturel, l'occupation, la loi civile, le travail, ses défenseurs se flattent d'établir qu'à ces différents points de vue la propriété est *juste*. Proudhon leur répond : non, en vertu de votre propre principe, travail, loi civile, occupation, droit naturel, elle est *injuste*. Pourquoi? parce que tous les raisonnements, *quels qu'ils soient*, que vous pouvez faire en partant de ces principes « concluent toujours et nécessairement à l'égalité, c'est-à-dire à la négation de la propriété[2] ».

La propriété est un droit naturel. — A ce titre, il doit en être d'elle comme de la liberté, de l'égalité, de la sûreté, les autres droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Or, regardez-y de près : la liberté est « un droit absolu », parce qu'elle est à l'homme « comme l'impénétrabilité à la matière », une condition *sine qua non* d'existence. La sûreté est un droit absolu,

que le germe du *Premier Mémoire* est dans un écrit encore antérieur, la *Célébration du Dimanche*.

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 34).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 35).

« parce qu'aux yeux de tout homme, sa liberté et sa vie sont aussi précieuses que celles d'un autre ». L'égalité est un droit absolu, « parce que, sans égalité, il n'y a pas de société ». Je n'approuve pas, et même je ne discute pas : je me borne à montrer la *méthode* en action. Seule, continue Proudhon, la propriété n'est pas un droit absolu, puisque mon droit sur ce qui m'appartient exclut le droit d'autrui, et que, « associés pour l'égalité, la liberté, la sûreté », les citoyens ne le sont pas, et ne peuvent pas l'être pour la propriété. « Il est aussi impossible d'associer deux propriétaires, que de faire joindre deux aimants par leur pôle semblable [1]. »

L'occupation? Elle ne se justifie elle-même que parce que la propriété est considérée comme le moyen d'action nécessaire d'une liberté. Mais alors, qu'arrive-t-il des derniers venus? Ne devrait-on pas conclure que « toutes les fois qu'il naît une personne douée de liberté, il faut que les autres se serrent [2] »? Rendre hommage sous cette forme à l'égalité, c'est encore condamner l'appropriation individuelle.

La loi civile? Bonne tout au plus pour fonder la possession, elle ne l'est pas pour fonder la propriété. En outre, la possession elle-même ne se légitime que parce qu'elle garantit au travailleur le produit de son travail. Mais chaque travailleur n'est-il pas admis à réclamer le bénéfice de cette maxime? Et tous les individus à réclamer « des moyens égaux de travailler [3] »? Ainsi, l'on en revient à l'objection : l'égalité, impliquée dans le principe, trouve sa négation dans les conséquences sociales que les défenseurs de la propriété en tirent.

Le travail, enfin? Mais, sans parler des autres difficultés inhérentes à cette théorie, on se trouve, une fois de plus, par cette voie nouvelle, conduit à l'égalité. Pourquoi la foule des

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 44-45).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 56).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 60).

travailleurs ne possède-t-elle pas? Pourquoi quiconque travaille ne devient-il pas, de ce chef, propriétaire, non de ses appointements seuls, non de son salaire seul, mais « de la valeur qu'il crée », et dont, en vertu de la constitution actuelle de la propriété, son maître tire aujourd'hui le bénéfice[1]? Grave remarque, car si le travailleur est, en droit, propriétaire de la valeur qu'il crée, en fait, la propriété *exclusive*, celle du capitaliste, celle du grand propriétaire foncier, disparaît nécessairement. Ici, nous touchons à un point important. Proudhon a, lui aussi, moins complètement que Pecqueur et Vidal, mais très nettement déjà, posé le principe du collectivisme. Nous y reviendrons tout à l'heure. Pour le moment, il faut nous en tenir à la critique de la propriété.

L'argumentation que Proudhon vient de diriger contre elle, n'est guère — faible ou forte, et en certaines parties il faut bien dire qu'elle est très faible — qu'une argumentation préliminaire. Il se réservait d'établir ensuite — par axiomes et propositions — que la propriété est *impossible*, c'est-à-dire qu'elle n'est dans son fond que « contradiction, chimère, utopie[2] ».

La propriété est impossible parce que, de rien, elle exige quelque chose. Proudhon vise ici le fermage : le propriétaire, « qui ne cède rien de son instrument, éternellement s'en fait payer, éternellement le conserve[3] ». — La propriété est impossible, parce que, là où règne le système de la propriété individuelle, la production « coûte plus qu'elle ne vaut ». Le propriétaire prélève une part du produit, part qui n'est ni consommée, ni (j'expose toujours, et ne discute point) productive, qui donc est inutile[4]. — La propriété est impossible,

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 91).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 121).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 132).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 133). — Cf. p. 147.

parce qu'à mesure que le nombre des propriétaires oisifs augmente, la production diminuant, la propriété elle-même tend à s'évanouir. « Le propriétaire se trouve plus pauvre par cela même qu'il veut jouir; en exerçant son droit, il le perd[1] ». — La propriété est impossible, parce qu'elle est homicide. Le propriétaire, pour « multiplier son revenu », n'a qu'à diviser sa propriété. Le travailleur est donc obligé, pour vivre, de *travailler davantage*. « Après avoir dépouillé le travailleur par l'usure, la propriété l'assassine lentement par l'exténuation[2] ». — La propriété est impossible, parce que, avec elle, « la société se dévore ». Pour que le producteur vive, il faut qu'il puisse acheter son produit. Or, dans la grande industrie, l'abaissement des salaires, effet de la concurrence entre les ouvriers, fait qu'avec leur salaire ils ne peuvent acheter leur produit[3]. Il suit de là qu'une partie seulement de la société consomme, et que, tôt ou tard, une partie de la société, ne consommant pas, doit se reposer. Mais, « se reposer c'est périr, tant pour le travailleur que pour le propriétaire[4] ». — La propriété est impossible, parce qu'elle est mère de tyrannie. Proudhon démontre, non sans vigueur, que la nation étant une sorte de grande société par actions, celui qui possède plus doit avoir *plus de voix* dans la réunion des actionnaires. Sinon, la nation a, dans une large mesure, droit de disposer des biens de ces privilégiés sans les consulter. Ainsi, dans un pays de propriété individuelle, « l'égalité des droits électoraux est une violation de la propriété[5] ». — La propriété est impossible, parce que, sa puissance d'accumulation étant « infinie », elle ne s'exerce pourtant que sur des quantités finies. Il manque au moins une

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 137).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 144).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 150).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 151).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 163).

limite, limite au droit du propriétaire dans l'accroissement de ses biens, limite au droit du juge « dans la reconnaissance et la fixation du domaine de propriété », limite au droit de l'État, dans l'imposition de taxes nouvelles, etc[1]. — La propriété est impossible, parce qu'elle est sans recours contre elle-même, et perpétuellement obligée de faire appel à la force[2]. — Enfin, la propriété est impossible, parce qu'elle est la négation de l'égalité, proposition qui, à vrai dire, ne comporte pas un développement nouveau, mais résume simplement toutes celles qui précèdent[3].

L'impossibilité, ou ce que Proudhon appelle ainsi de la propriété en démontre l'injustice : prouver l'une, c'est, selon lui, prouver l'autre. Et il syllogise, à son ordinaire. « Ce qui est juste, à plus forte raison est utile; ce qui est utile, à plus forte raison est vrai; ce qui est vrai, à plus forte raison est possible[4] ». Il y aurait fort à dire sur ce raisonnement, et sans rivaliser avec Proudhon lui-même dans l'éristique, on pourrait montrer qu'à supposer que le vrai soit nécessairement possible, ni l'utile n'est nécessairement vrai, ni le juste nécessairement utile. Je ne relève ces propositions, au surplus, que pour faire voir l'étroite liaison, dans la discussion de Proudhon, du côté logique avec le côté moral. Il ne se contente pas, d'ailleurs, de prouver l'injustice de la propriété par son impossibilité. Il ajoute à cette démonstration indirecte une exposition directe du concept de la justice et de ses applications sociales. Mais nous retrouverons plus loin et les conséquences et le principe.

La propriété condamnée par deux fois, au point de vue

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 170).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 173).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 174).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 122).

logique, et au point de vue moral, qu'y substituer? La communauté? Non, et Proudhon accumule contre la communauté, dès ce *Premier Mémoire*, les objections qu'il développera plus tard, avec plus de vigueur, dans les *Contradictions économiques*.

La communauté crée d'irréparables injustices; fait violence aux sympathies et aux répugnances de la nature humaine; impose un joug de fer à la volonté, une torture morale à la conscience; plonge la société dans l'atonie; enchaîne dans une « uniformité béate et stupide » la personnalité « libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme »; enfin « soulève le bon sens général[1] ». L'histoire, qu'elle invoque, se retourne contre elle. La République de Platon « suppose l'esclavage »; celle de Lycurgue, les ilotes. Les communautés de l'Église primitive ne purent se maintenir. Les jésuites du Paraguay réduisirent les noirs à l'état le plus misérable. Les Babouvistes ont tristement échoué, et les Saint-Simoniens « ont passé comme une mascarade ». Si la société court un péril pressant, c'est celui de « faire encore une fois naufrage contre cet écueil[2] ».

Mais il y a plus : la « communauté systématique, négation réfléchie de la propriété, est conçue sous l'influence directe du préjugé de propriété[3] ». La communauté se proclame *propriétaire* des biens, des personnes, des volontés. Là est l'argument par excellence, l'argument favori que Proudhon reprendra dans les *Contradictions*. Quand il aura montré, avec une force de logique irrésistible, que le communisme conduit à l'apothéose de l'État considéré comme l'ennemi de l'individu[4]; ou encore, qu'il est, suivant une formule que les économistes ont été trop heureux d'emprunter à Proudhon, « la religion de la

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p 203).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 203).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 203).
4. *Contradictions économiques*, II (Œuvres, t. V, p. 294)

misère[1] », il lui reprochera encore, et sans se lasser, d'être « la caricature de la propriété[2] ».

C'est qu'aussi bien, sa dialectique hégélienne poursuit, par delà la *thèse* (communauté), et l'*antithèse* (propriété), une *synthèse* : il l'appelle d'un nom qui, par lui-même, n'est pas très expressif, ayant déjà tant servi, et désigné tant de choses diverses : la liberté[3]. Mais les commentaires dont il entoure ce mot précisent sa pensée.

Déjà, dans le *Premier Mémoire*[4], Proudhon indique ce que sera, au point de vue politique, au point de vue économique, le régime de la Liberté. Mais ce serait, se borner, de parti pris, à une expression indigente de sa pensée, que de ne pas en chercher le complément, l'entier épanouissement dans les *Contradictions*, la *Justice*, ou l'*Idée générale de la Révolution au* XIX*e siècle*. Dans ces ouvrages, on voit la théorie proudhonienne de la liberté s'étoffer, prendre de la consistance philosophique.

Une idée résume l'économie sociale de Proudhon : la mutualité. Un mot résume sa politique : l'anarchie.

La formule de la mutualité « ou de l'échange en nature », hésitante encore dans le *Premier* et le *Deuxième Mémoire sur la propriété*[5], se dégage, plus nette, dans les *Contradictions*[6]. Je n'ai ni à la discuter ici, ni à en suivre la fortune. L'anarchie, au contraire, appartient essentiellement à mon sujet.

Elle est annoncée, produite, non sans quelque mise en scène, dans le *Premier Mémoire*. C'est là que se trouve la fameuse

1. *Contradictions économiques*, II (OEuvres, t. V, p. 303 et suiv.).
2. *Ibid.*, II (OEuvres, t. V, p. 260).
3. *Premier Mémoire* (OEuvres, t. I, p. 219).
4. Voir, notamment, pour l'ordre politique, *Premier Mémoire* (OEuvres, t. I, p. 212-217), pour le point de vue social (*Ibid.*, p. 219-222).
5. *Premier Mémoire* (OEuvres, t. I, p. 219-225). — *Deuxième Mémoire* (OEuvres, t. I, p. 245).
6. *Contradictions économiques*, II (OEuvres, t. V, p. 414-416).

phrase : « Qu'êtes-vous donc? Je suis anarchiste[1] ». L'anarchie est même déjà définie dans cet ouvrage : « absence de maître, de souverain », et non pas, comme Proudhon le fait remarquer dès lors, absence de principe, absence de règle, désordre[2]. Telle est, dit-il encore au même endroit, « la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours ». Plus de sujets, des associés. Les questions de politique intérieure se tranchent d'après les données de la statistique départementale. Les questions de politique étrangère, d'après celles de la statistique internationale[3]. Le gouvernement revient de droit à une section de l'Académie des Sciences, « dont le secrétaire perpétuel fait nécessairement fonctions de premier ministre ». C'est, on le voit, l'idée de Saint-Simon, mûrie, menée à terme. Proudhon, du reste, recherchera plus tard[4], au cours de la polémique soulevée par ses vues, les origines de l'idée d'anarchie au XVIIIe et au XIXe siècle, et il fera expressément honneur à Saint-Simon d'avoir frayé les voies à la vraie formule révolutionnaire, qui n'est « ni législation directe, ni gouvernement direct, ni gouvernement simplifié », mais : « plus de gouvernement[5] ».

Plus de gouvernement, c'est-à-dire plus d'État, oppresseur de l'individu ; plus d'État de qui tout dérive, vers qui tout remonte — et ici, Proudhon, qui prend volontiers de toutes mains, répète simplement les économistes[6]. — Plus de gouvernement, c'est-à-dire, plus de centralisation — et ici, Proudhon répète, en le citant d'ailleurs, Royer-Collard[7]. — Plus de gouvernement, c'est-à-dire plus d'autorité — et ici, Proudhon, qui ne répète plus personne, proclame l'affranchissement absolu du

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 212).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 216 note 1).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 217).
4. *Idée générale de la Révolution* (Œuvres, t. X, p. 135 et suiv.).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. X, p. 140).
6. *Contradictions économiques*, II (Œuvres, t. V, p. 94-100).
7. *Idée générale de la Révolution* (Œuvres, t. X, p. 73).

travail, de la production, de l'éducation, de la conscience, de toutes les forces sociales et morales[1]. La suppression du gouvernement, la suppression de l'État — il emploie à peu près indifféremment les deux mots — est, à ses yeux, l'aboutissement même de la Révolution française[2].

Après avoir détruit l'État, Proudhon le remplace. Toujours fidèle à la pensée de Saint-Simon, il montre que la société non gouvernée, la société sans État, la société anarchique ne sera pas une société sans ordre. Le *contrat* tiendra lieu d'autorité, le contrat qui n'est soumis à aucune puissance extérieure, et n'attend son exécution que de l'initiative des parties[3]. L'organisation industrielle tiendra lieu d'organisation politique[4], et, par la disparition progressive de « tous les rouages de cette grande machine qui a nom le Gouvernement ou l'État », le système politique tout entier viendra « se fondre, s'immerger » dans le « système économique[5] ». Il faut retenir cette formule, qui chez Karl Marx et ses disciples deviendra — qu'ils l'aient, ou non, empruntée à Proudhon — l'idée directrice et comme la clef de voûte du système[6].

On doit, assurément, distinguer entre les écrits de Proudhon, et tenir compte, dans ceux qui sont de pure polémique, des entraînements d'une pensée qui s'abandonne souvent, et d'une plume qui ne se surveille jamais. Adversaire des démocrates autoritaires et des socialistes qui pratiquent le recours perpétuel à l'État, Proudhon aggrave à plaisir, dans les études qui composent l'*Idée générale de la Révolution*, la thèse exposée déjà dans le *Premier Mémoire* et dans les *Contradictions*. Il n'en

1. *Idée générale de la Révolution* (Œuvres, t. X, p. 339).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. X, p. 332).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. X, p. 125).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. X, p. 283).
5. *Ibid.* (Œuvres, t. X, p. 196).
6. Voir plus loin, livre IV, chap. III.

altère pourtant pas la nature. L'opposition entre l'individu et l'État telle que les économistes, les libéraux et aussi les socialistes de son temps la concevaient, pèse lourdement sur son esprit. Il ne parvient pas à s'en affranchir, il ne cherche même pas à le faire ; et ce grand individualiste — nous allons voir qu'il mérite ce nom — nous présente certainement, au point de vue politique, l'individualisme par son côté le plus mesquin.

Deux grandes idées dominent l'esprit de Proudhon, et constituent ce qu'on peut appeler sa philosophie générale : l'idée de justice, l'idée de liberté.

Toutes deux lui sont de très bonne heure présentes, et, dès le *Premier Mémoire*, il affirme que « nous n'avons jamais compris le sens de ces mots si vulgaires et si sacrés : justice, équité, liberté ». L'obscurité qui les enveloppe, l'ignorance où nous sommes à cet égard, sont les causes « de toutes les calamités qui ont affligé l'espèce humaine[1] ». Déjà le *Premier Mémoire* contient, nous l'avons dit, une exposition directe des idées de juste et d'injuste. La phraséologie encore mal assise de l'auteur y distingue trois degrés de *sociabilité*, la sociabilité proprement dite, pur instinct[2] ; la justice proprement dite, ou « reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre[3] » ; l'équité, ou « proportionnalité sociale », qui fait qu'aider le faible, l'élever jusqu'à nous, nous est une volupté en même temps qu'un devoir, et que nous payons au fort le tribut de notre reconnaissance ou de notre considération, « sans nous constituer son esclave[4] ». Proudhon est ici visiblement sous l'influence de Fourier. Son style, les distinctions auxquelles il a recours, la précision un peu fuyante qu'il poursuit, en font

1. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 16).
2. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 177).
3. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 180).
4. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 189).

foi. Déjà pourtant l'idée essentielle apparaît : la justice est avant tout égalité; elle est avant tout, respect et souci pour autrui d'une liberté semblable à la nôtre; et, ainsi comprise, elle doit devenir « le principe du gouvernement et du droit ».

La même idée reprise et extraordinairement amplifiée remplit le grand ouvrage de Proudhon, la *Justice dans la Révolution et dans l'Église*, celui de ses livres où se révèlent le mieux la hauteur et la générosité de ses vues, mais où se marquent aussi, en traits impitoyables, tous les défauts de son esprit. Cet hymne au droit, à la liberté, à la justice, cet hymne qui ne sait pas, qui ne veut pas finir, et qui, dans l'édition des *Œuvres complètes*, remplit six volumes, se résume en quelques propositions des plus simples.

La justice n'est pas seulement la règle des relations sociales : elle est « la raison universelle des choses[1] ». Dans l'ordre de la conscience (droits et devoirs) elle s'appelle la Justice proprement dite; dans l'ordre de l'intelligence (logique, mathématiques), Égalité ou Équation; dans la sphère de l'imagination, Idéal; dans la nature, Équilibre[2]. Depuis le commencement du monde et de la réflexion, la pensée religieuse et la pensée philosophique ont constamment « gravité sur ce pivot[3] ». C'est la Justice que l'humanité adore sous le nom même de Dieu. La Révolution française a eu le sentiment de cette grande vérité. Aussi, est-elle le prologue d'un nouvel âge de la civilisation, dont le philosophe va dérouler les nobles perspectives[4].

Égale dignité des personnes morales, donc, égale participation de tous les membres de la société au gouvernement, à la confection des lois, à l'exercice des charges[5]; carrière égale,

1. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (t. I, p. 33).
2. *Ibid.* (t. I, p. 36).
3. *Ibid.* (t. I, p. 41).
4. *Ibid.* (t. I, p. 100).
5. *Ibid.* (t. I, p. 119).

ouverte devant la tendance de tout homme à l'appropriation; respect de la propriété sous certaines conditions définies, et « sujettes à revision », à mesure que les intérêts se compliquent et se multiplient[1]; l'État (ici Proudhon laisse dans l'ombre l'anarchie), l'État uniquement occupé à « servir les intérêts[2] » et à faire respecter les droits des individus[3] : ainsi comprise, la Justice ne doit pas demeurer une simple idée, guidant de haut les efforts de l'humanité vers le mieux. Elle doit être une force, permettant la réalisation de l'idéal caressé[4]. Force transcendante, dans les vieilles religions appuyées à la révélation[5]; force immanente à la conscience dans la religion nouvelle, celle de la Révolution[6].

Il n'est pas nécessaire de suivre plus loin Proudhon dans les développements de sa pensée[7]. Toute la substance de l'idée de Justice est comme ramassée dans les propositions qui précèdent. Si l'on ajoute simplement que Proudhon a bien vu et noté[8] la supériorité sociale et même morale de la Justice sur la charité, encore que cette vue ne tienne pas chez lui la place qu'elle mérite de tenir, on trouvera dans cette éloquente revendication du droit, et de la dignité de la personne humaine, dans l'idée même d'étendre au plus grand nombre possible d'actes de la vie sociale la forme du contrat, on y trouvera les éléments caractéristiques d'une philosophie individualiste. L'accent est mis sur la conscience, la prépondérance est attribuée au vouloir humain sur les forces aveugles et sourdes dans la constitution de la société.

1. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (t. I, p. 120).
2. Voir *Ibid.* (t. II, p. 99 et suiv.; 119 et suiv.).
3. *Ibid.* (t. I, p. 123).
4. *Ibid.* (t. I, p. 132).
5. *Ibid.* (t. I, p. 134).
6. *Ibid.* (t. I, p. 141).
7. Voir *Ibid.* (t. I, p. 224 et suiv.).
8. *Ibid.* (t. I, p. 154).

Proudhon insiste longuement sur la notion de liberté morale. Il serait aisé de faire voir que sa pensée trop accueillante mêle à la conception de la liberté des éléments qui n'y devraient pas trouver place. Mais, s'il n'a pas obtenu cette notion à l'état d'absolue pureté philosophique, il ne la place pas moins, telle quelle, au sommet de son système. La liberté morale, ou le libre arbitre — Proudhon emploie indifféremment les deux termes — n'est pas seulement la faculté de réagir contre le dehors, mais surtout celle de réagir contre le dedans, « de résister à sa propre spontanéité, sous quelque forme qu'elle sollicite l'homme, organique, intellectuelle, morale, sociale ». Cette faculté comporte un degré de plus, sans quoi elle ne serait pas. L'individu peut « user et abuser de sa spontanéité, la détruire, nier en soi et hors de soi tout fatalisme[1] ».

Et c'est bien là ce que fait Proudhon lui-même. En un temps saturé de l'idée d'*organisation*, peuplé de systèmes qui tous ou presque tous (il est injuste, cependant, pour Fourier quand il le met à cet égard en compagnie de Cabet, d'Enfantin et de Comte[2]) posent le problème social et moral comme un problème mécanique, à résoudre du dehors, par le changement de l'habitat, de la loi, des institutions, Proudhon résiste au nom et pour le compte de la liberté. « L'homme, dit-il, ne veut plus *qu'on l'organise, qu'on le mécanise.* » Il aspire de toutes les puissances de son être à la « *défatalisation*[3] ». Ç'a été l'honneur du christianisme, et celui de la Révolution française, d'être des « révoltes de l'humanité », fondées sur le sentiment de la liberté morale : Proudhon les caractérise toutes deux avec justesse, on le voit, et il a le sentiment de leur rapport.

Par delà la liberté morale, qui est tout l'homme, Proudhon

1. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (t. III, p. 214).
2. *Ibid.* (t. III, p. 228).
3. *Ibid.* (t. III, p. 228).

entrevoit la valeur de la liberté comme explication et racine des choses, ou, plus exactement peut-être, il se rend compte de l'insuffisance « du principe de nécessité[1] ». Je ne discuterai pas sa réfutation — un peu sommaire — du spinozisme. Il me suffit de noter chez lui certain trait qui est d'un esprit vraiment philosophique, s'il n'est pas à lui seul tout l'esprit philosophique, et qui, en dépit des défauts et des défaillances si aisés à signaler chez Proudhon, le place très haut parmi les penseurs. Il a eu le sentiment de la liaison qui existe entre les problèmes moraux et sociaux, et les problèmes de la philosophie première[2]. Il a senti qu'on ne pouvait résoudre partiellement, par des formules indépendantes les unes des autres, et incessamment moulées sur les aspects mouvants de la controverse, les grandes questions de l'ordre social, économique, politique; qu'au *Système de l'Église* (par où il entend l'ensemble des idées régnantes jusque vers la fin du XVIIIe siècle), il fallait substituer un autre *Système*. Il l'a nommé, et très bien nommé — on en peut juger par ce que nous avons été conduit à dire dans l'*Introduction* de ce travail — le « *Système de la Révolution*[3] ».

Si, comme je le crois, Proudhon a laissé beaucoup à faire pour clarifier, épurer, compléter le *Système de la Révolution* à un penseur venu après lui, et qui, je ne dirai pas procède de lui, mais se rattache à lui — M. Renouvier — il n'en a pas moins saisi et marqué le caractère essentiel de ce système : l'appel à la conscience, à la volonté pour assurer la direction de la vie individuelle et de la vie sociale. L'explication théologique et l'explication empiriste sont également écartées par Proudhon[4]. Les circonstances l'ont conduit à combattre plus

1. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (t. III, p. 238).
2. La *Huitième Étude, Justice* (t. III, p. 131-217), est toute pénétrée de ce sentiment.
3. *Ibid.* (t. I, p. 141).
4. *Ibid.* (t. I, p. 141 et suiv.).

énergiquement la première que la seconde. Mais il a légué des armes très précieuses à ses successeurs, pour s'affranchir de la superstition naturaliste et nécessitaire. On retrouvera certains éléments de la pensée de Proudhon chez M. Renouvier, et nous croyons pouvoir dire qu'un reflet de cette pensée colore aussi nos *Conclusions*.

La pensée de Proudhon si abondante, si mêlée, si variée, et que l'on expose ici après lui avoir fait subir des simplifications peut-être excessives, soutient d'étroits rapports avec plusieurs des doctrines antérieures ou contemporaines.

J'ai relevé, au passage,certains éléments Saint-Simoniens. J'ai, de même, indiqué certains points de contact avec Fourier. Il y en a d'autres encore. Quand *l'Anarchie* ne serait pas, comme le pense M. Renouvier, une idée « phalanstérienne[1] », et remonterait à Saint-Simon, ainsi que j'incline à l'admettre, et que Proudhon lui-même le dit, il resterait encore entre Fourier et lui d'assez nombreuses ressemblances, que, d'ailleurs, il il ne se préoccupe pas d'indiquer. Proudhon a subi certainement l'influence de Kant, plus qu'il n'aime à en convenir; et l'on s'en aperçoit, de reste, à sa théorie de la justice et du droit. Ses contemporains ont beaucoup parlé de ce qu'il doit à Hegel, non sans exagérer. On a vu que la plupart des idées de Proudhon se trouvent déjà dans le *Premier Mémoire* sur la propriété, qui est de 1840. Or, bien qu'il y parle de méthode hégélienne, et procède, nous l'avons vu, par thèse, antithèse et synthèse, il ne connaissait alors Hegel que de loin, sans avoir pris le contact direct des textes : « Je ne puis juger, écrivait-il cinq ans plus tard à un ami, de la parenté qu'il y a entre ma méta-

1. *Critique philosophique* (1re année, t. I, p. 34).

2. Voir *Premier Mémoire sur la propriété* et *Deuxième Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 222, note 1; p. 320-323) et *Avertissement aux propriétaires* (Œuvres, t. II, p. 52 et suiv.).

physique et la logique de Hegel, par exemple, *puisque je n'ai jamais lu Hegel*[1] ». On ne saurait, toutefois, négliger les relations personnelles de Proudhon avec ses amis de la jeune Allemagne, avec les écrivains de la gauche hégélienne, de passage ou de séjour à Paris; ni omettre les fameux entretiens avec Ch. Grün, grâce auxquels l'hégélianisme a pu, d'une manière générale, s'infiltrer dans l'esprit de Proudhon[2].

Parmi ces hégéliens de gauche, était Karl Marx, qui se vante d'avoir beaucoup appris à Proudhon[3] : c'est une question de savoir s'il ne lui a pas encore plus pris. Je n'examine pas cette question en fait, je ne cherche pas ici — car ce n'est point mon objet — ce que Marx et Engels ont bien pu transporter, dans leur œuvre, de la pensée de Proudhon. Mais je constate, parce cela est évident, que quelques-unes de leurs idées essentielles se trouvent déjà chez lui.

Et, tout d'abord, l'idée même qu'au socialisme vague et humanitaire de son temps doit succéder un socialisme « scientifique[4] ». Puis, l'idée que, la production étant devenue collective, l'appropriation ne saurait demeurer ce qu'elle a été jusqu'alors[5]; l'idée que le travailleur, « même après avoir reçu son salaire », conserve « un droit naturel de propriété sur la chose qu'il a produite[6] ». Sans doute, Proudhon ne pousse pas les

1. *Lettre à Bergmann* (19 janvier 1845), citée par Sainte-Beuve, *Proudhon*, p. 205.

2. Voir Sainte-Beuve, *Proudhon* (p. 203 et suiv.).

3. Voir Karl Marx, *Misère de la Philosophie*.

4. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 216). — Cf. Une lettre du 4 octobre 1844, à Ackermann, citée par Sainte-Beuve (p. 266). « Lorsque les contradictions de la Communauté et de la Démocratie, une fois dévoilés, seront allées rejoindre les *utopies* de Saint-Simon et de Fourier, le *socialisme élevé à la hauteur de la science*, le *socialisme qui n'est autre que l'économie politique*, s'emparera de la société et la lancera vers ses destinées ultérieures avec une force irrésistible.

Les deux mots *utopie, scientifique*, qui serviront plus tard à Engels (voir plus loin, livre IV, chap. III), se trouvent déjà ici.

5. *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 97).

6. *Ibid.* (Œuvres, t. I, p. 91).

conséquences de cette idée jusqu'au bout, comme le fera Karl Marx; mais il l'a conçue. On a, de même, signalé[1] la présence, dans les *Contradictions*, de la théorie de la plus-value, qui supporte, à elle seule, tout l'édifice du *Capital*. Enfin, l'idée de la disparition inévitable de l'État, et de son remplacement par une administration purement économique, une administration dont les statisticiens seront les grands maîtres[2], Proudhon en a donné la formule, que je retrouve à peu près textuelle dans Karl Marx.

Plusieurs de ces rapprochements ont été faits par des critiques français; quelques-uns par des Allemands. Une étude pénétrante[3] en conteste l'importance, et fait ressortir entre Marx et Proudhon des différences qui l'emportent, nous dit-on, de beaucoup sur les ressemblances. Ces différences sont indéniables[4]. Sans parler de la formule du collectivisme qui est, nous l'avons vu, chez d'autres précurseurs français de Marx, et qui n'est pas chez Proudhon, Marx lui-même[5] a signalé un point de première importance, où il n'est pas d'accord avec Proudhon.

Tandis que la préoccupation de Marx et sa prétention sont, comme nous le marquons plus loin, « de se borner à l'étude critique d'un mouvement historique qui produit, de lui-même, les conditions matérielles de l'émancipation », Proudhon est à la recherche « d'une formule a priori » pour la solution de la question sociale[6]. Et de fait, si Proudhon a le sentiment historique à un vif degré; s'il admet — ce que n'admettent pas les

1. Voir P. Leroy-Beaulieu, *Le Collectivisme* (p. 277).

2. « Toute la philosophie sociale est dans la statistique et la tenue des livres. » *Avertissement aux propriétaires* (Œuvres, t. II, p. 34, note 1).

3. Bourgain, *Des Rapports entre Proudhon et Karl Marx*, Séance de rentrée des facultés de Lille (9 nov. 1892) (p. 16).

4. *Ibid.*, p. 17-37.

5. Voir, *Ibid.* (p. 33-34), une lettre de Karl Marx adressée au *Sozialdemokrat* en 1865.

6. Ces expressions sont tirées de cette lettre.

premiers socialistes français — que la science économique ne pouvait être, « dans ses commencements, autre que ce que nous l'avons vue », et que le socialisme, à son tour, « ne peut s'arrêter à sa première position[1] », il n'est cependant pas, autant que Fourier, soucieux de lire dans l'évolution des choses l'explication du présent, ou d'y trouver l'anticipation de l'avenir. Le « mutuellisme » lui apparaît comme la forme sociale exigée par la justice, dont Marx ne parle pas, et comme la forme sociale voulue de Dieu[2], dont Marx parle moins encore. Proudhon engage aussi les hommes à opérer « pacifiquement[3] » la révolution qui doit les conduire à un état social meilleur, tandis que Marx attend tout de la force.

Il y a loin de l'idéalisme proudhonien aux principes dont s'inspire le marxisme. Il y a loin de la notion du droit et de la personne morale, telles que Proudhon les conçoit, à l'idée de la nature humaine dont Marx se contente. Il y a loin du rôle que joue la liberté chez Proudhon, dans la vie sociale, dans la conscience individuelle et jusque dans l'explication métaphysique des choses, aux thèses nécessitaires du socialisme allemand, qui, s'il s'efforce de ménager quelque place à la libre activité de l'individu, n'y saurait parvenir, nous le verrons plus loin, qu'au prix d'une inconséquence.

Après avoir, pour un temps très court, séduit les esprits, et servi de programme au prolétariat en France, et même à l'étranger, le socialisme de Proudhon a été détrôné par l'âpre doctrine de Marx et d'Engels. L'auteur des *Contradictions économiques*, s'il est encore salué avec respect par Benoît Malon[4],

1. *Contradictions économiques*, I (Œuvres, t. V, p. 55).
2. Voir les *prières* que Proudhon place volontiers dans ses livres. Notamment, *Premier Mémoire* (Œuvres, t. I, p. 224, et *Contradictions économiques*, I (Œuvres, t. V, p. 622).
3. *Idée générale de la Révolution* (Œuvres, t. X, p. 196).
4. *Précis de Socialisme* (p. 108).

n'en est pas moins accusé par lui d'avoir opéré, grâce au mutuellisme, une « déviation » au préjudice de l'idée collectiviste alors naissante[1]. D'autres adeptes du socialisme révolutionnaire traitent couramment Proudhon de « réactionnaire[2] ». On sait, en effet, avec quelle fermeté, quelle conviction, il défend la famille, le mariage, et quelle idée sévère, dure même, il se fait de l'autorité du père et du mari.

Mais, suivant une juste remarque de Sainte-Beuve[3], plusieurs d'entre les idées de Proudhon, honnies, combattues, en apparence vaincues, « filtrent » de plus en plus, et « s'introduisent de biais » dans la société. Sans parler de la mutualité, de la participation aux bénéfices, qui sont des vues proudhoniennes, si comme nous le croyons, et comme nous essayerons de le montrer en terminant ce livre, la notion d'égalité est aujourd'hui — quoiqu'il ait pu sembler jadis — inséparable de l'idée de justice, au point d'en constituer l'élément le plus vivant; si la supériorité et l'antériorité nécessaires de la justice sur la charité frappent également quiconque réfléchit; enfin, si l'impossibilité éclate de clore autrement que par un *Système*, et par un système pénétré de liberté, la controverse pendante depuis un siècle sur les fins de la société humaine et la notion de l'État, une large part de ces résultats revient à Proudhon.

III

J'ai essayé de noter, dans la pensée de Proudhon comme dans celle de Fourier, les éléments d'avenir, destinés à se développer[4], et je n'en suis que plus à l'aise pour montrer maintenant ce qui se mêle de caduc à cette pensée.

1. Benoit Malon, *Socialisme intégral* (t. I, p. 159).
2. Voir la *Préface*, placée par M. Paul Lafargue en tête de la traduction française de l'ouvrage de Bebel, *La Femme* (p. III).
3. *Proudhon* (p. 219).

Le *Phalanstère* et l'*Anarchie* ne sont pas seulement des utopies ou des paradoxes, ce qu'il peut paraître superflu de dire. Chose plus intéressante : ce sont des paradoxes dont la forme même, singulièrement artificielle et convenue, a été imposée à l'esprit des deux penseurs par une manière de voir très répandue de leur temps; des paradoxes qui ne sont pas, comme tant d'autres, l'exagération d'une vérité, mais, pour ainsi parler, le prolongement à l'infini d'une erreur.

Fourier, ainsi que Proudhon, a vu les questions sous l'angle ouvert et mesuré, d'une part, par les économistes, et d'autre part, par ces socialistes qu'ils combattent. Tous deux ont voulu affranchir l'individu de tout contrôle, de toute tutelle, de toute autorité. Tous deux ont poussé dans cette voie jusqu'au chimérique et jusqu'à l'absurde. Tous deux, en outre, ont méconnu la part qui peut, qui doit revenir à l'action stimulante ou adjuvante de l'État dans la formation de la pleine et absolue individualité de ses membres. Tous deux se sont ainsi privés d'un moyen qui, lorsqu'il est bien appliqué, dans des conditions que nous nous efforcerons plus loin d'établir, l'emporte en puissance sur tous les autres, pour faire de l'individualisme théorique une réalité. Victimes, en ce point, des idées ambiantes, ils n'ont pas su s'affranchir, malgré l'audace et parfois la vigueur de leur pensée, d'une antithèse qui n'a pourtant en soi rien de nécessaire, puisque les initiateurs du mouvement individualiste au XVIIIe siècle ne s'y sont pas arrêtés.

Ainsi, Proudhon et Fourier ont beau avoir une vue des choses plus haute et plus large que celle des individualistes et que celle des socialistes de leur temps : les termes mêmes dans lesquels ils posent et résolvent le problème de l'individu et de l'État les condamnent quoi qu'ils en aient, et en dépit de l'opinion qu'ils se font de leur propre doctrine, à une solidarité dans l'erreur qu'ils n'ont su ni rompre, ni même voir.

CHAPITRE SEPTIÈME

CONCLUSIONS DU LIVRE TROISIÈME

Les individualistes du XVIIIe siècle n'eurent pas, nous l'avons vu, le sentiment d'une opposition foncière entre l'individu et l'Etat. La Révolution française fut successivement très individualiste et très étatiste, sans s'apercevoir, sans se douter qu'il pût y avoir là une contradiction. Il paraissait aussi naturel aux hommes d'alors de proclamer les droits de l'individu, que d'employer l'autorité de l'État à faire reconnaître et à sanctionner ces droits.

Les théocrates, en inaugurant la réaction contre les principes philosophiques et politiques de la Révolution française; les premiers socialistes en conviant l'État à régler de nouveau les conditions du travail et à intervenir dans la répartition de la richesse, devaient provoquer et provoquèrent, en effet, un réveil de l'esprit libéral et individualiste.

Seulement, cette fois, l'individualisme prend un nouveau caractère. Il tend à se ramener, et il se réduit en fin de compte à une opposition absolue, à une véritable antithèse entre l'individu et l'État. Plus on retranchera sur le rôle de l'État, plus, semble-t-il, on méritera d'être appelé individualiste. C'est la pensée commune des Doctrinaires, des Libéraux, des Économistes. Les Démocrates, qui conçoivent autrement l'individualisme, qui se réfèrent aux enseignements de Rousseau et de Kant, se voient contester par l'école libérale tout droit à porter

ce nom. Le « Phalanstère » de Fourier et l' « Anarchie » de Proudhon mettent pour condition au développement intégral, à la pleine expansion des facultés individuelles, l'abolition de toute contrainte, la suppression de tout pouvoir politique. Proudhon et Fourier contribuent ainsi, pour leur part, à accréditer cette opinion, que l'individualisme est, par excellence, la doctrine qui supprime l'action de l'État.

La conséquence extrême, mais logique, de cette manière de concevoir l'individualisme, est, nous l'avons vu, la consécration, dans une très large mesure, de toutes les inégalités de fait qui existent entre les hommes.

Ceux-là seuls compteront vraiment comme individus dans la société, que les circonstances auront favorisés, qui seront devenus déjà, au point de vue économique, ou au point de vue intellectuel et moral, des individus véritables ; ou qui n'auront plus, pour le devenir, qu'un faible effort à accomplir, effort que les institutions libres et le travail libre rendent possible. Quant à tous les membres de la société qui se trouvent encore infiniment éloignés de cet idéal, ils ne peuvent compter que sur des palliatifs, l'association, la coopération (palliatifs dont l'idée a, d'ailleurs, été suggérée aux économistes par les socialistes eux-mêmes, l'association par Fourier, la coopération par Owen), pour voir leur sort s'améliorer graduellement, lentement. Encore, les renvoie-t-on au jeu des « lois naturelles », que la société doit respecter.

Ainsi se trouve mérité le reproche d'indifférence et d'égoïsme adressé à cette forme de l'individualisme, même par des juges non prévenus, par des spectateurs impartiaux. Ainsi se marque, également, par rapport à la haute doctrine du XVIIIe siècle, l'amoindrissement que nous cherchons à faire ressortir. L'individualisme, s'il n'est que cela, devient infidèle à ses ori-

gines, tout comme l'a été le socialisme. Le socialisme, parti du droit de la Cité sur l'individu qu'elle façonne à son gré, aboutit au droit de l'individu sur la Cité, chargée de pourvoir à ses jouissances, et de le développer, en quelque sorte, extérieurement, mécaniquement. L'individualisme, parti de la reconnaissance de droits égaux, dans tous les ordres, aboutit à la justification du privilège.

Si l'histoire des doctrines sociales et politiques en France, au cours de ce siècle, s'arrêtait au point où nous sommes parvenus, il semblerait que le sentiment de l'égalité dût *nécessairement* conduire à la tyrannie de l'État, et celui de la liberté, *nécessairement* à l'abstention et à l'indifférence de l'État, tempérées par l'emploi de quelques palliatifs au profit des moins favorisés. Nous verrons, par la suite, qu'il n'en est rien[1].

On a noté, au passage, quelques-unes des raisons de fait qui ont conduit les doctrinaires, les libéraux, les économistes, à porter leur effort contre l'idée de l'État. Si, au lieu de limiter notre recherche au mouvement des théories sociales et politiques, nous eussions essayé de l'étendre au mouvement des idées en général, durant la période qui nous occupe, il aurait fallu signaler ici, comme des concordances nouvelles, outre la renaissance du lyrisme en littérature, qui n'est, comme on l'a si justement fait voir[2], que l'individualisme dans l'art, le mouvement religieux protestant, dont Vinet a été le représentant le plus qualifié[3], et le mouvement du catholicisme libéral. On aurait à montrer, dans l'un comme dans l'autre mouvement, l'idée de l'État prise à partie, diminuée, niée. Mais il n'est pas de mon sujet de suivre cette concordance.

1. Voir nos *Conclusions*.
1. Brunetière, *l'Évolution de la poésie lyrique* (t. I, p. 164).
2. Voir sur ce mouvement, E. Scherer, *Alexandre Vinet* (Paris, 1853).

En revanche, je dois insister sur le rapport qui existe entre la philosophie sociale et politique des Doctrinaires, des Libéraux, des Économistes, et les thèses non seulement politiques et sociales, mais proprement philosophiques, de l'éclectisme. L'éclectisme a été, en effet, la philosophie dominante de cette période, et une philosophie qui a été vivante sous la Restauration. Noter ce rapport, c'est chercher à l'une de ses sources profondes l'explication de l'antithèse établie par tant d'écoles entre l'individu et l'État.

Le mérite et l'originalité de Cousin a été de restaurer les études psychologiques, et de relever, après une longue éclipse, la cause de la pensée spiritualiste[1]. Il a remonté la pente descendue par les derniers représentants de la philosophie du XVIIIe siècle. Au sommet de cette pente, il a retrouvé (aidé en ce point par Maine de Biran et par les maîtres allemands) la pensée, l'esprit. Contre les doctrines qui, tout en prétendant aboutir à l'individualisme, lui refusaient ce qu'on pourrait appeler ses conditions d'existence philosophiques, il a rétabli les titres de l'esprit. Mais, d'une part, l'insistance même qu'il se croyait tenu d'apporter à la distinction entre les faits physiologiques et les faits psychologiques, l'induisait à creuser un fossé infranchissable entre les deux ordres de recherches; d'autre part, la modération graduelle de ses exigences métaphysiques s'accommodait d'une conception des choses où l'esprit, s'il jouait un rôle, s'il avait son domaine, n'expliquait pas tout.

De là, ce dualisme si nettement accusé chez les éclectiques, entre la psychologie et la physiologie, entre l'âme et le corps, entre la matière et l'esprit. Contents de relever la métaphy-

1. Voir JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, où ces vues ont été présentées pour la première fois.

sique d'un discrédit immérité, Cousin et son école n'allèrent pas au delà de ce dualisme. Ils ne virent point qu'on ne fait pas à une métaphysique sa part, que plusieurs métaphysiques ne peuvent coexister dans le même système, et qu'il faut choisir entre celle qui ramène l'étendue à la pensée, et celle qui ramène la pensée à l'étendue. La solution à laquelle ils s'arrêtaient ne parut leur causer ni embarras, ni scrupules intellectuels d'aucune sorte. Ils le tinrent pour la formule naturelle, sinon nécessaire, de la vérité.

Sans vouloir forcer le rapport qui existe entre les thèses de la philosophie première et celles de la philosophie sociale et politique, aux divers moments de l'histoire, il est permis de croire que cette conception dualiste des choses ne fut pas étrangère à la faveur dont l'opposition tranchée, l'antithèse entre l'individu et l'État, jouit auprès des hommes d'alors. Cette antithèse séduisit également, nous l'avons vu, à ce moment précis de l'histoire des idées, les esprits qui voulaient tout donner à l'individu, et ceux qui, animés d'intentions différentes, mais raisonnant, pour ainsi parler, sous la même forme, voulaient tout donner à l'État. Elle répondait, dans l'ordre social et politique, à l'antithèse du corps et de l'âme, à celle de l'esprit et de la matière dans l'ordre spéculatif. Et comme il arrive à l'ordinaire, la politique et l'économie sociale auxquelles on se rangeait, semblaient d'autant plus solides, d'autant plus certaines, qu'elles reflétaient plus fidèlement quelque conception philosophique dominante.

L'éclectisme avait ainsi rendu à la thèse individualiste tout ensemble un bon office et un mauvais. Par sa psychologie, qui restaurait le *moi*, il communiquait à cette thèse un regain de force et de crédit, dont elle ne laissait pas que d'avoir besoin, après avoir été si rudement assaillie, de tant de côtés et par

tant d'adversaires. Mais la métaphysique timide et comme partagée de Cousin et de son école, en développant encore et en paraissant justifier la disposition à trouver partout des principes antithétiques, contribuait à maintenir l'individualisme dans les voies médiocres où les diverses influences notées plus haut l'avaient engagé.

LIVRE QUATRIÈME

L'ÉTAT ET L'INDIVIDU

DEVANT

LES PHILOSOPHIES SCIENTIFIQUES

LIVRE QUATRIÈME

La réaction contre l'invidualisme a été menée d'abord par des écrivains qui parlaient au nom de la religion et de la morale; par des philosophes qui prétendaient substituer une métaphysique plus profonde, à une métaphysique étroite et superficielle; par des politiques qui défendaient les vraies théories sur l'origine et la nature du pouvoir; par des économistes qui s'efforçaient d'humaniser une doctrine à tendances impassibles; par des réformateurs, en quête d'une justice nouvelle. Quelques-uns, comme Saint-Simon, affichaient bien des visées scientifiques, mais ils tournaient court presque aussitôt. C'étaient, au contraire, les défenseurs de la thèse individualiste qui, dans la controverse, adressaient d'incessants appels à l'esprit scientifique, à la méthode scientifique. Économistes, assimilant les lois naturelles de la production et de la consommation à celles de la physique; théoriciens du libéralisme, procédant par axiomes, théorèmes et corollaires; philosophes, établissant, à grand renfort d'arguments, le parallélisme de la psychologie et des sciences naturelles : tous, à l'envi, taxaient leurs adversaires d'utopistes, se flattant d'être eux-mêmes les dépositaires fidèles, authentiques de l'idée scientifique.

Au point où nous sommes arrivés, partisans et adversaires de

l'individualisme changent leurs positions. Les adversaires parlent au nom de la science : on les réfute par des considérations d'ordre moral, idéal.

Mais socialistes, évolutionnistes, positivistes comprennent l'appel à la science autrement que les éclectiques, les libéraux, les économistes. Ceux-ci se bornaient, en somme, à faire valoir certaines analogies assez vagues entre leurs travaux et les travaux des savants en général, convaincus qu'ils relevaient ainsi le prix des conclusions auxquelles ils s'arrêtaient. La « science » étant le concept à la mode, ils s'en réclamaient, tout comme, au siècle précédent, la plupart de leurs devanciers s'étaient réclamés de la « nature ». Les penseurs et les écrivains dont nous abordons l'étude se font de la science une idée autrement précise, et du caractère scientifique de leurs travaux, une opinion beaucoup plus haute

Cette opinion est fondée, et l'idée de la science à laquelle ils se réfèrent l'est également, à la condition qu'ils demeurent dans le domaine du savoir positif, et qu'ils ne prétendent point donner pour une science comme les autres, ayant même titre au respect de ses conclusions que la chimie ou la physique, *une prétendue science positive en soi*, laquelle n'est aucune des sciences positives particulières, et excède infiniment, par les conclusions qu'elle formule, les justes bornes où ces sciences s'enferment.

Quelques-uns des écrivains dont il est question dans ce quatrième livre ont su se défendre contre cette illusion; plusieurs y ont cédé. D'autres y tendent, tout près d'y tomber. On peut dire qu'elle est, presque pour tous, à la limite de leur pensée, et qu'elle communique une réelle unité à des systèmes d'ailleurs différents sur tant de points.

CHAPITRE PREMIER

LES THÈSES POLITIQUES ET SOCIALES D'AUGUSTE COMTE

Le positivisme n'est pas tout entier dans les vues de son fondateur sur la société et le gouvernement[1]. Mais ce n'est ni diminuer ni dénaturer l'œuvre de Comte, que d'y chercher surtout une doctrine sociale et politique. C'est, en tout cas, se conformer à sa propre manière de voir.

Il n'a pas attendu ses derniers ouvrages, pour traiter de simple « préambule » la vaste synthèse scientifique qui remplit les premiers volumes du *Cours de Philosophie positive*. Déjà, dans les plus anciens écrits sortis de sa plume, dans ces *Opuscules*[2], d'une forme si souvent obscure et pénible, mais d'une remarquable fertilité de vues, où se trouvent indiquées toutes les idées importantes qui seront développées, élucidées, coordonnées plus tard par une pensée rigoureusement fidèle à ses

1. *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (1819); *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (1820); *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) publié par Saint-Simon; *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (1825); *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826); *Cours de Philosophie positive* (1830-42); *Discours sur l'esprit positif* (1844); *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848); *Système de politique positive* (1851-54); *Catéchisme positiviste* (1852); *Appel aux conservateurs* (1855); *Synthèse subjective* (t. I, 1856).

2. Les *Opuscules* ont été réimprimés à la suite du *Système de Politique positive*, t. IV. Ils ont fait également l'objet d'une publication spéciale, *Opuscules de philosophie sociale* d'Auguste Comte (1 vol. in-12, chez Leroux. 1883). C'est à cette édition que se rapportent les renvois.

inspirations de jeunesse, il considère le travail de réorganisation sociale comme une entreprise « essentiellement théorique », supposant l'existence d'un « système d'idées générales destiné à servir de guide à la société ». Mais l'élaboration de ce système, tout importante qu'elle soit, ne constitue pourtant à ses yeux qu'une opération « préliminaire[1] ». Il a toujours pensé, d'accord en cela avec Descartes et Spinoza aussi bien qu'avec les anciens, que le but dernier, la raison d'être de la spéculation est de fournir à l'action ses règles.

La crise qui s'est produite à un moment donné dans la pensée de Comte, et qui l'a conduit à substituer, comme Littré le lui reproche si vivement, la méthode subjective à la méthode objective, n'a pas entraîné d'innovations à cet égard. Si la *Politique positive*, écrite au milieu de cette crise, présente les idées de Comte sous une forme bizarre, qui a choqué profondément le plus illustre de ses disciples, on ne saurait dire qu'elle ait entraîné hors de ses voies favorites le philosophe qui, dès l'éveil de sa méditation, s'était assigné comme tâche la « reconstruction de la société ».

Il est à croire, d'ailleurs, que le positivisme aurait marqué moins profondément son empreinte sur le temps où nous vivons, si, au lieu de répondre à la préoccupation dominante de ce temps, en quête d'une doctrine de la vie, il ne lui eût apporté que sa critique de la métaphysique, ou encore une philosophie de la science. Le positivisme a été tout autre chose. On a tardé à s'en apercevoir, par la faute des circonstances, parce que la polémique contre le positivisme s'est portée à peu près tout entière sur un point : la revendication des droits de la métaphysique[2]. Cette polémique a été brillante, heureuse,

1. *Opuscules*, p. 80-81. — Cf. *Cours de Philosophie positive* (Ed. Littré, t. VI, p. 568). « Toutes les sciences ne sont, par rapport à la sociologie, que d'indispensables préliminaires graduels. »

2. Il faut faire exception, cependant, pour les nombreux articles de la *Critique*

mais, somme toute, assez vaine, car l'esprit ne se laisse pas couper les ailes, et il eût continué, sans qu'on eût pris la peine de l'y inviter, à faire de la métaphysique, — suivant au surplus l'exemple de Comte lui-même, qui, ainsi que je le montrerai tout à l'heure, s'est aventuré sur ce domaine défendu. Mais tandis qu'on disputait autour de la loi des trois états, on laissait le champ libre à l'action politique et sociale du positivisme. Il en a largement profité pour saturer de préventions antilibérales l'atmosphère où nous vivons.

I

Dès 1819, dans un court écrit de trois pages, dont le titre indique assez mal le sujet, et ne spécifie nullement la portée[1], Comte déclare que la politique doit devenir une science « positive », et que, s'il appartient à la masse de la nation de déterminer le « but » qu'elle désire atteindre, seuls « les savants en politique » sont capables d'indiquer les moyens qui conduisent à ce but.

L'idée devait se préciser et s'amplifier dans un écrit de 1822, intitulé : *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*[2]. Les peuples, dit-il dans cet écrit, « n'ont pas compris jusqu'à présent le grand travail de la réorganisation sociale ». Pourquoi? Parce qu'ils ont regardé « comme purement pratique une entreprise essentiellement théorique ». Le reproche, à si peu d'années de la Révolution, pourrait surprendre. Quoi! Il n'y a pas eu assez de théorie à la Consti-

philosophique où RENOUVIER et PILLON ont pris à partie les thèses politiques et sociales du positivisme.

1. *Séparation générale entre les opinions et les désirs*, dans *Opuscules* (p. 1-4), — Écrit pour le *Censeur*, cet article ne fut pas publié. (Voir dans LITTRÉ, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, la bibliographie des écrits de Comte qui termine l'ouvrage.)

2. *Opuscules* (p. 60-180).

tuante et à la Convention, dans les Déclarations des Droits et dans les Constitutions successives de la République, du Consulat, de l'Empire? Entendons bien la pensée de Comte. Le mot *théorie* ne signifie pas ici « spéculation métaphysique ». Il signifie « science », et la science type pour lui, ce n'est pas la science mathématique, ce n'est pas l'algèbre de Rousseau, ni la géométrie de la Convention[1], c'est une science fondée sur l'observation, comme les sciences physiques et chimiques. L'idée nettement arrêtée, dès lors, dans son esprit est qu'il faut élever la science de la politique au rang « des sciences d'observation[2] ».

Avant d'être parvenue à l'état scientifique ou positif qui est, ou du moins devrait être son état actuel, la politique, comme toute branche des connaissances humaines, mais avec cette différence qu'elle a été la dernière à fournir son évolution, a passé par deux autres états : l'état théologique et l'état métaphysique. La doctrine du droit divin exprime l'état théologique de la politique, la doctrine du contrat social et de la souveraineté populaire en exprime l'état métaphysique. La politique vraiment « scientifique », celle qui exprime l'état positif, aura son point de départ dans une proposition très simple ainsi formulée : l'ordre social est, à tous les moments du développement de l'espèce humaine, « la conséquence nécessaire de son organisation[3] ».

Qu'est-ce donc que l'organisation de l'espèce lui permet, qu'est-ce qu'elle lui impose? Elle lui permet et lui impose d'agir sur la nature « pour la modifier à son avantage[4] ». La

1. *Opuscules* (p. 162-63).
2. *Ibid.* (p. 99).
3. *Ibid.* (p. 102).
4. *Ibid.* (p. 102). Comte ajoute que l'ordre social a pour objet « de développer collectivement cette tendance naturelle, de la régulariser et de la concerter, pour que l'action utile soit la plus grande possible ».

succession des institutions retrace l'histoire de cette accommodation graduelle du moyen, qui est l'ordre social, à la fin, qui est l'empire sur la nature. La tâche du politique consiste, dès lors, à bien observer le développement collectif de l'espèce, la marche qu'elle a suivie, les états intermédiaires par lesquels elle a dû passer, avant de parvenir à l'état définitif. La série de ces observations, bien conduite, indiquera les perfectionnements encore possibles, les progrès réservés au temps présent et à l'avenir. Il ne s'agira plus ensuite que de favoriser le succès des combinaisons politiques les plus propres à accélérer la marche de la société dans le sens où la porte son développement antérieur[1].

Ainsi comprise, la politique devient une science, et son avènement au rang des sciences constitue une révolution morale « à la fois plus inévitable, plus mûre, plus urgente que toutes les autres[2] », car, seule, elle mettra fin à la crise[3] née de la prétention irrationnelle des métaphysiciens et des hommes de la Révolution à constituer un ordre nouveau avec les principes purement « critiques » qui leur ont servi à détruire l'ordre ancien. Seule elle peut fournir à la société le principe « organique » dont celle-ci a si grand besoin[4]. Aux « savants », et non pas à ceux d'un seul pays, mais à tous les savants « européens », la mission de tracer le plan des travaux nécessaires à la réorganisation de la société[5]. Ces travaux comportent trois séries : un « système d'observations historiques sur la marche générale de l'esprit humain, destiné à être la base positive de la politique » ; un « système complet d'éducation positive » convenant à

1. *Opuscules* (p. 102-103).
2. *Ibid.* (p. 103-104) la justification de ces épithètes.
3. Voir, sur cette crise, *Ibid.* (p. 72-74 et suiv.). Cf. *Sommaire appréciation du passé moderne* (1820), également dans les *Opuscules*.
4. *Ibid.* (p. 66).
5. « J'ai osé concevoir ce plan, et je le propose solennellement aux savants de l'Europe. » *Ibid.* (p. 105).

la « société régénérée »; enfin « l'exposition générale de l'action collective que, dans l'état actuel de toutes leurs connaissances, les hommes civilisés peuvent exercer sur la nature, pour la modifier à leur avantage, en dirigeant toutes leurs forces vers ce but, et en n'envisageant les combinaisons sociales que comme des moyens d'y atteindre[1] ». Des trois séries de travaux, Comte, dans l'écrit qui nous occupe, n'esquisse que la première.

Quelles sont ces « observations historiques sur la marche générale de l'esprit humain » si fécondes, selon Comte, en enseignements pour notre temps? Voici la première : l'organisation sociale dépend toujours de l'état de la civilisation, et la marche de la civilisation elle-même est soumise à une loi[2]. Rien de plus vain, par conséquent, soit que la « recherche absolue du meilleur gouvernement possible, abstraction faite de l'état de la civilisation », soit que la confiance « dans la puissance illimitée des combinaisons politiques », confiance qui supposerait que l'espèce humaine n'a pas « une impulsion propre », et qu'elle peut toujours « recevoir passivement celle que le législateur, armé d'une autorité suffisante, voudra lui donner[3] ». De cette double méprise, découlent les communes déceptions de la politique théologique et de la politique métaphysique, déceptions dont la politique positive est préservée, puisqu'elle regarde, observe et *n'imagine* pas[4].

En observant, en regardant, on s'aperçoit que toutes les variétés d'organisation sociale qui ont existé jusqu'à présent n'ont été que les modifications d'un système unique, « le système militaire et théologique », lequel, naturellement, résultait de

1. *Opuscules* (p. 105-106).
2. *Ibid.* (p. 110).
3. *Ibid.* (p. 108-109).
4. *Ibid.* (p. 111).

l'état de la civilisation, à titre de « conséquence évidente et nécessaire ». L'industrie étant « dans l'enfance », la société a « dû prendre la guerre pour but d'activité ». Quant aux modifications survenues depuis ces origines lointaines, elles ont été autant d'effets inévitables « de l'extension toujours croissante acquise par l'élément scientifique et l'élément industriel[1] ». En d'autres termes, « les forces sociales *prépondérantes* finissent de toute nécessité par devenir *dirigeantes*[2] ».

Pour achever de poser les bases de la science sociale telle que Comte la conçoit, il reste à déterminer le caractère de la « loi naturelle[3] », à laquelle obéit la marche de la civilisation. C'est une loi de « progrès ». Cette loi agit de façon nécessaire. Aucun des « degrés intermédiaires » qu'elle comporte ne peut être évité, aucun pas rétrograde ne peut être accompli. Seule, « la vitesse » avec laquelle on parcourt la route est susceptible de variations. Les combinaisons politiques, tour à tour édifiées, contribuent à l'accroître ou à la diminuer. Tel est le seul degré auquel il soit donné à l'homme « d'influer sur la marche de sa propre civilisation[4] ». Agit-il dans le sens du progrès? Des forces sociales nouvelles, « qui depuis longtemps se développaient en silence, apparaissent à sa voix sur la scène politique, avec toute la vigueur de la jeunesse[5] ». Le vulgaire croit que tel homme d'État, qui en a suscité l'apparition, est l'auteur véritable des progrès accomplis. C'est que le vulgaire s'attache

1. *Opuscules* (p. 113). Nous avons rappelé, plus haut, que l'idée de la distinction entre le régime industriel et le régime militaire était dans Dunoyer, aussi bien que dans Saint-Simon. Comte l'a noté de son côté, tout en faisant remonter plus haut encore l'origine de la formule. « Hume doit être regardé comme le fondateur de la loi d'évolution temporelle judicieusement éclaircie ensuite par M. Dunoyer, sur la lumineuse impulsion résultée de la Révolution française. » *Système de Politique positive* (t. III, p. 62).

2. *Opuscules* (p. 114).

3. *Ibid.* (p. 118).

4. *Ibid.* (p. 121).

5. *Ibid.* (p. 122).

à ce qui est « apparent », négligeant ce qui est réel[1]. Le progrès se serait accompli plus tard, sans l'action de cet homme d'État. L'homme agit-il, au contraire, dans un sens opposé à celui du progrès, ou veut-il aller trop vite? L'action qu'il cherche à exercer est nulle, ou du moins éphémère. Ainsi, la vraie politique, la politique « positive », ne doit pas plus prétendre à gouverner ses « phénomènes », que les diverses sciences ne gouvernent leurs phénomènes respectifs[2].

Déterminer par l'observation la tendance de la civilisation, afin d'y conformer l'action politique, et rendre par là « aussi douces et aussi courtes que possible les crises inévitables auxquelles l'espèce humaine est assujettie[3] », tel est le précepte pratique qui résume la théorie. Ajoutez que la tendance générale de la civilisation ne se laisse pas lire dans l'état présent tout seul, mais qu'il faut la chercher dans une connaissance aussi étendue, aussi complète que possible du passé[4]. Ainsi armé, le politique positif peut tracer « le tableau philosophique de l'avenir social », et imprimer à la société une direction qui facilite « la transition définitive vers le nouvel état social[5] ».

La science de la société humaine, la « sociologie », comme Comte l'appellera plus tard[6], la « physique sociale » ou la « physiologie sociale », comme il l'appelle dans ses premiers écrits, repose, on le voit, sur certains postulats : extension aux phénomènes sociaux du déterminisme qui régit les autres ordres de phénomènes, croyance à une loi de progrès. Non

1. « On ne voit que les hommes et jamais les choses, qui les poussent avec une force irrésistible.... Une telle erreur est absolument de même nature que celle des Indiens, attribuant à Christophe Colomb l'éclipse qu'il avait prévue. » *Opuscules* (p. 122).
2. *Ibid.* (p. 124).
3. *Ibid.* (p. 127).
4. *Ibid.* (p. 129).
5. *Ibid.* (p. 131).
6. Le mot est introduit et justifié dans le *Cours de Philosophie positive* (t. IV, 1re Éd., p. 252, note).

seulement les faits sociaux se rangent dans un ordre certain, et forment des séries, mais cet ordre est éminemment intelligible, ces séries vont quelque part.

Sans doute, Comte prend grand soin de dire que, par le mot progrès, il entend *développement*. Les divers états sociaux se succèdent, selon lui, comme en biologie les âges divers, sans qu'il y ait *perfectionnement continu*. Il fait tous ses efforts pour éliminer de l'idée de progrès le virus métaphysique dont elle est infectée[1]. Mais, outre qu'il s'est contredit sur ce point, outre, comme on l'a justement remarqué[2], que le positivisme n'hésite pas à *qualifier* les divers moments du développement historique de l'humanité, plaçant résolument l'état positif *au-dessus* de l'état métaphysique, et l'état métaphysique *au-dessus* de l'état théologique, il y aurait à se demander comment se concilie le mécanisme dont Comte part, et le finalisme auquel il aboutit? Laissons cette discussion, qu'il nous a suffi d'indiquer, pour faire voir que Comte ne réussit pas à éviter toute incursion sur le domaine de la métaphysique, et suivons le développement de ses vues sociales.

La physique sociale sera-t-elle, comme le veut Cabanis, « une simple conséquence directe de la physiologie »? Non, répond Comte: il n'y a ni confusion ni fusion possible entre les deux sciences. En un sens seulement, la physique sociale est « une branche de la physiologie », en ce sens que l'histoire de la civilisation est « la suite, le complément indispensable » de l'histoire naturelle de l'homme[3]. Mais, cela dit, il subsiste entre les deux sciences « une division tranchée ». Les phénomènes sociaux, résultant de l'activité collective de l'espèce, et exprimant, en dernière analyse, son organisation même, sont de

1. Voir *Cours de Philosophie positive* (leçon 48e, t. IV, p. 287 et suiv.).
2. Voir Pillon, *Critique philosophique* (IVe année, t. I, p. 263).
3. *Opuscules* (p. 165).

bonne heure trop complexes pour qu'on essaye « de rattacher un point quelconque de la série au point de départ primitif, en supprimant les relations intermédiaires[1] ». Pour étudier avec précision ces phénomènes, pour les connaître avec exactitude, il importe de « lier d'une manière directe chaque terme de la série au précédent et au suivant, et à ceux-là seulement[2] ». A cette raison de principe s'ajoute une raison pratique de distinguer les deux sciences. S'agit-il de déterminer le système suivant lequel la société doit être réorganisée actuellement? Si l'on se borne à consulter les lois physiologiques, elles ne mènent pas loin. Elles nous apprennent seulement que tel état de civilisation est, d'une manière générale, le plus conforme à la nature de l'espèce humaine. Mais *à quelle distance* l'humanité se trouve-t-elle présentement de cet état? quelle *marche* doit-elle suivre pour y atteindre? quel *plan d'organisation sociale* doit-elle appliquer? Autant de questions auxquelles il est impossible de répondre, sans consulter directement l'histoire de la civilisation[3].

Le « véritable rapport » qui existe entre la physique sociale et la physiologie consiste en ce que la seconde fournit à la première son point de départ. La physiologie nous fait connaître les causes qui rendent l'espèce humaine progressive. Elle éclaire la formation des premières agrégations d'hommes, jusqu'au moment où la création du langage a donné l'essor à la civilisation[4]. Mais, au delà de ce point, l'ensemble de faits qu'on appelle de ce nom prend une importance telle, une complexité si grande, qu'il devient forcément l'objet d'une science distincte. Comte multiplie les explications à ce sujet. S'il n'omet jamais de dire que la physique sociale et la physio-

1. *Opuscules* (p. 166).
2. *Ibid.* (p. 166).
3. *Ibid.* (p. 168).
4. *Ibid.* (p. 169).

logie sont « deux sciences absolument du même ordre », s'il admet même qu'elles sont « deux portions distinctes d'une science unique », il maintient *toujours* qu'il est indispensable de « concevoir » et de « traiter » ces deux sciences *séparément*[1].

On comprend alors une expression qui paraît plutôt étrange aujourd'hui, mais qui ne l'était pas pour Comte. La science sociale, dit-il, est « une *physique particulière* fondée sur l'observation directe des phénomènes relatifs au développement collectif de l'espèce humaine[2] ». Une physique particulière : existe-t-il donc, dans la science, des cantons distincts, des frontières délimitées? Oui certainement, selon Comte. Sa philosophie repose sur la croyance à la discontinuité entre les différents ordres de phénomènes. Il admet l'existence de « lois spéciales » pour les diverses sciences. Il proteste contre la « *stérile unité scientifique*[3] ». Confondre la physique sociale avec la physiologie, serait, selon lui, une erreur analogue à celle qui est si justement combattue par les vrais physiologistes, et qui consiste à présenter l'étude des corps vivants « comme une conséquence et un appendice de celle des corps inertes[4] ». Comte évite ainsi de tomber du côté où il penchait, le matérialisme, et se met en mesure de réfuter ce qu'il appelle les « prétendues explications » d'un système « qui ramène le supérieur à l'inférieur[5] ».

Dès ses premiers *Opuscules*, Comte définit avec précision la

1. *Opuscules* (p. 170). Cf. Un autre écrit intitulé *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (*Ibid.*, p. 199-200.)
2. *Ibid.* (p. 172).
3. *Cours de Philosophie positive* (t. VI, p. 729).
4. *Opuscules* (p. 171).
5. Ce n'est donc pas relativement tard, et après une phase de matérialisme absolu, comme on l'a dit quelquefois, et comme semble le penser M. Ravaisson (*Rapport sur la philosophie en France au* XIX*e siècle*, p. 62 et suiv.; p. 82), mais *tout de suite* que Comte a maintenu entre les phénomènes sociaux et les autres, une distinction formelle.

méthode de la physique sociale. Elle peut utiliser certaines données physiologiques, le développement de l'espèce présentant de frappantes analogies avec le développement de l'individu[1]. Mais sa matière naturelle, qui est fort ample, consiste en observations directes sur les divers spécimens d'état social. Presque tous les états sociaux, d'ailleurs, peuvent être considérés comme « actuellement existants[2] », car les peuplades sauvages reproduisent les plus anciens d'entre ces états. Comte pose, dans une phrase capitale, la base de la sociologie descriptive telle que Spencer l'a traitée : « *l'enchaînement établi d'après la succession des temps peut être vérifié par la comparaison des lieux*[3] ».

Ce n'est pas tout : la physique sociale comporte, en outre, de véritables « expériences », du genre de celles que les *cas pathologiques* fournissent au physiologiste, en altérant l'ordre habituel des phénomènes. Il se rencontre, dans l'histoire, des périodes où ont prévalu certaines combinaisons politiques qui « tendaient plus ou moins à arrêter le développement de la civilisation[4] ». L'étude de ces périodes fournit à la physique sociale l'équivalent d'une expérience. Comte omet de spécifier. Il omet surtout d'expliquer comment, dans un enchaînement nécessaire, il y a place pour certaines déviations, qui appellent ensuite des rectifications : nouveau miracle de cette finalité immanente dont il n'a pas réussi à purger son système.

Les *Opuscules* de Comte, si denses, si serrés, renferment, on le voit, la plupart des idées qui s'exprimeront avec plus d'ampleur et de détail, mais sans changements essentiels, dans les pages trop souvent diffuses et prolixes du *Cours de Philosophie*

1. *Opuscules* (p. 170).
2. *Ibid.* (p. 172).
3. *Ibid.* (p. 173).
4. *Ibid.* (p. 173).

positive. Si nous avons cherché la pensée de Comte dans les *Opuscules*[1], c'est qu'ils nous livrent, outre ses théories mêmes, une indication précieuse : celle de la disposition d'esprit où l'auteur se trouvait lorsqu'il s'est mis à écrire.

Son point de départ n'est pas, comme on risque d'être induit à le croire, lorsqu'on ouvre d'abord le *Cours de Philosophie positive*, une pure curiosité spéculative, mais bien une inquiétude pratique. Comte, lui aussi, comme tant d'autres dont nous avons déjà recueilli le témoignage, constate l'état profondément troublé de la société de son temps, l'état « de crise, d'anarchie », produit par la décomposition spontanée d'un ordre de choses aboli, et par l'insuffisance des principes nouveaux, à l'aide desquels on cherche à instaurer un ordre différent[2]. Comte, lui aussi, se flatte de mettre un terme à cette crise.

Le positivisme, en dépit de ses prétentions à l'impartialité et à l'abstinence métaphysique, est né du besoin de trouver une foi. On s'étonne moins, quand on connaît cette origine, qu'il ait fini par engendrer un fanatisme.

II

La politique de Comte n'est que la stricte application des principes de la physique sociale.

Puisque la « société » est la réalité par excellence, les institutions qui sont faites pour l'individu doivent disparaître. La liberté d'examen est la pierre angulaire de la doctrine critique[3].

1. Voir surtout (t. IV, les leçons 46, 48 et 49).
2. *Opuscules* (p. 60-61).
3. « Nous pouvons regarder le système entier de la doctrine critique comme essentiellement réductible au dogme absolu et indéfini du libre examen individuel. » *Cours de Phil. pos.* (t. V, p. 448).

A cette liberté primordiale, toutes les autres se rattachent[1]. Proclamez-la : elles existent; niez-la, elles s'évanouissent. Comte la nie. Il parle de la liberté de conscience en termes qui sont ceux mêmes de Louis Blanc, avec cette différence qu'étant placé au point de vue historique, prenant à tâche de tout expliquer, même ce qu'il réprouve, il ne méconnaît pas le rôle transitoire que la liberté de conscience a joué. Mais de ce qu'elle a été utile un moment, il ne faut pas conclure qu'elle continue à l'être, ni qu'elle demeure légitime. Rien de plus faux que de « convertir ce fait passager en dogme absolu et éternel ». Il n'y a pas de place pour la liberté de conscience en astronomie, en chimie, en physiologie. « Chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents[2]. » Il en doit être de même en politique[3]. La masse des hommes ne pourra jamais suivre les démonstrations que les savants seuls sont capables d'établir. Elle se trouvera toujours réduite à accepter ces démonstrations, sans les entendre parfaitement.

La liberté d'examen disparaissant, les institutions qu'elle implique n'ont qu'à disparaître à leur tour. Ces institutions, c'est la souveraineté du peuple, ou quelque arrangement politique, tel que la constitution d'Angleterre; c'est aussi l'idée du droit.

La souveraineté du peuple est un terme vide de sens. La constitution anglaise, « sorte de compromis transitoire entre l'esprit rétrograde et l'esprit révolutionnaire », ne supporte pas d'être transplantée[4]. Quant au droit, Comte en parle comme Bonald. C'est un mot qui doit être « écarté du vrai langage poli-

1. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 47).
2. *Opuscules* (p. 68).
3. « Il n'y a pas de Société en proclamant la souveraineté de chaque raison individuelle. » *Ibid.* (p. 68).
4. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 109).

tique, autant que le mot *cause* du vrai langage philosophique[1] ». C'est une notion « immorale et anarchique ». Dans la société réorganisée, il n'y a place que pour le devoir[2]. Comme il écarte l'idée de droit, Comte écarte l'idée d'individualité. Essayez de saisir l'individualité : elle échappe à vos prises. Qu'est-ce que l'individu? on n'en sait rien, ou plutôt on sait que l'humanité seule est réelle. L'homme individuel n'est qu'une « abstraction[3] ». Les hommes, dira-t-il plus tard, quand son mysticisme panthéiste se donnera libre carrière, ne sont pas des « êtres séparés », mais « des organes du grand Être[4] ».

La critique de l'individualisme et des institutions qu'il comporte, plus complète qu'aucune de celles que nous ayons déjà rencontrées, sert de naturelle introduction aux vues de Comte sur la politique et le gouvernement.

A la doctrine critique qui isole les hommes, il faut substituer un principe de sociabilité qui les rapproche. Ce principe, le christianisme l'a trouvé. Il a régné au moyen âge, époque où le monde a été vraiment régénéré[5]. On vit alors la « suprématie sociale », qui avait si longtemps appartenu à la poli-

1. *Discours préliminaire* au *Système de Politique positive* (t. I, p. 361). M. Fouillée remarque à ce propos (*Idée moderne du Droit*, p. 129) que Comte « avait une sorte de *flair infaillible* à l'égard de toute idée métaphysique cachée dans le langage moral ou social, comme sous un abri capable de la dérober », et qu'il a fait preuve de ce flair en écartant l'idée du droit, après l'avoir rapprochée de l'idée de cause. — Le flair n'était pas infaillible (témoin la notion de progrès) et, surtout, Comte ne fait ici que répéter ses prédécesseurs.

2. « Dans l'état positif.., l'idée de droit disparaît irrévocablement. Chacun a des devoirs, et envers tous; mais personne n'a aucun droit proprement dit.... En d'autres termes, nul ne possède plus d'autre droit que celui de faire son devoir. » *Discours préliminaire au Système de Politique positive* (t. I, p. 361). — Cf. *Ibid.* (p. 151), « à l'orageuse discussion des droits, nous substituons la paisible détermination des devoirs ».

3. *Cours de Philosophie positive* (t. VI, p. 590).

4. *Disc. préliminaire au Système de Politique positive* (t. I, p. 363).

5. Grâce au « génie éminemment social du catholicisme ». *Cours de Philosophie positive* (t. V, p. 233).

tique, dévolue à la morale[1]. Le moyen âge catholique a réalisé « une séparation admirable » entre les deux pouvoirs, le pouvoir purement moral, et le pouvoir proprement politique[2]. Sans doute, ce n'était encore qu'une ébauche de l'œuvre que la philosophie positive devait accomplir plus tard. Mais la voie était désormais ouverte[3]. La philosophie positive s'y engage, elle remonte le courant révolutionnaire, elle renoue la tradition humaine au point où Rousseau et Hobbes[4] avant lui l'ont brisée, eux qui ont voulu rétablir la confusion des deux pouvoirs. La philosophie positive, imitatrice du catholicisme, organise le partage des attributions entre le pouvoir spirituel nouveau et le pouvoir temporel nouveau, de façon qu'un concours « spontané et systématique » s'établisse entre « des philosophes purs de toute ambition personnelle, et des dictateurs étrangers à toute tyrannie spirituelle[5] ».

Ces philosophes ou ces « savants », comme Comte les nommait d'abord[6], ces « supérieurs intellectuels », comme il les appelle plus tard[7], d'une expression vague, faite pour englober les compétences acquises autrement que par l'étude des sciences[8], puisent leur titre au gouvernement des esprits dans leur supériorité même. Ils doivent être nos maîtres, parce

1. *Cours de Philosophie positive* (t. V, p. 301).

2. Voir, pour l'éloge du moyen âge catholique, *Ibid.* (t. V, p. 140, 289). — Cf. *Système de Pol. pos.* (t. III, p. 478). — Voir déjà *Sommaire appréciation du passé moderne.*

3. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 86).

4. Hobbes est « le père de la philosophie révolutionnaire ». *Cours de Phil. pos.* (t. V, p. 499).

5. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 202).

6. Dans les *Opuscules.*

7. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 48).

8. Après avoir parlé d'abord des savants seuls, Comte admet que les dépositaires du pouvoir spirituel pourront être « des membres indifféremment issus, suivant leur propre vocation individuelle, de tous les ordres quelconques de la société », et que « le contingent scientifique n'y devra même nullement prédominer, d'après l'aperçu le plus probable ». *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 439).

qu'ils savent plus que nous. Déjà, « le gouvernement intellectuel » est ébauché dans les sciences, où personne ne se mêle d'exprimer un avis, sans avoir pris la peine de s'instruire. Comment n'en serait-il pas de même en politique, alors qu'il s'agit des notions « les plus importantes et les plus délicates[1] » ?

Le pouvoir spirituel[2] élaborera une doctrine à laquelle toutes les intelligences se rangeront, établissant ainsi son autorité en fait[3], avant de la fonder en droit. La maîtresse pièce de cette doctrine sera un système universel d'éducation positive, « non seulement intellectuelle, mais aussi et surtout morale[4] ». Esquissée, avec de prudentes réserves, dans les *Opuscules* et dans le *Cours de Philosophie positive*, la théorie du pouvoir spirituel devait recevoir plus de développement dans la *Politique positive*. Un système de culture essentiellement tourné au développement de l'altruisme y est exposé en détail; système qui enveloppe aussi bien les soins à donner à la première enfance, que les plus hautes parties de l'éducation des esprits[5]. Le Comité positif occidental devient une sorte de « concile permanent de la nouvelle Église[6] ». Une « pleine concentration » étant nécessaire à l'organisation du pouvoir spirituel, le « Pontife occidental », quoique assisté par d'autres pontifes, devra

1. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 55).

2. « Toute spéculation détaillée sur ses formes propres et sa constitution ultérieure serait aujourd'hui aussi puérile qu'incertaine », écrit-il en 1842. (*Ibid.*, t. VI, p. 439.) Toutefois, il parle déjà (p. 544) du Comité positif occidental.

3. Voir *Ibid.* (t. IV, p. 57-58), un passage beau et suggestif sur la « confiance » nécessaire entre membres d'une association quelconque.

4. Ici encore, Comte cite en exemple le catholicisme, auquel l'humanité a dû, pendant le moyen âge, « le premier établissement d'une éducation vraiment universelle, qui, quelque imparfaite qu'en dût être l'ébauche, présentait déjà, malgré d'inévitables diversités de degrés, un fonds essentiellement homogène, toujours commun aux moindres et aux plus éminents chrétiens ». *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 459).

5. *Syst. de Pol. pos.* (t. IV, chap. IV, p. 249 et suiv.).

6. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 384).

tout régler, de son propre arbitre. Comte plaint le chef de l'Église catholique d'être borné dans son pouvoir, et il réclame pour lui-même un pouvoir plus étendu. Le pape positiviste devait être plus absolu que n'était, à l'époque où Comte écrivait, le successeur de saint Pierre[1].

En face du pouvoir spirituel ainsi compris, Comte place le pouvoir temporel, qu'il se représente, nous l'avons dit, sous la forme d'une dictature. Il n'a que d'amères critiques contre la Restauration, contre la monarchie de Juillet, contre la seconde République avant le coup d'État. Il condamne l'importation de la constitution anglaise, la « halte parlementaire[2] », et cet étrange régime « qui réduit le pouvoir à de simples fonctions répressives, sans aucune attribution directrice[3] ».

Le gouvernement doit, selon lui, intervenir pour prévenir « la dispersion fondamentale » des idées, des sentiments et des intérêts, qui résulte du développement même de l'humanité, mais qui, si elle n'était combattue, arrêterait le progrès[4]. Comte réclame « l'énergique prépondérance d'un pouvoir central[5] ». Il se refuse à regarder le gouvernement comme un « ennemi naturel campé au milieu du système social », et à l'égard duquel la société doit se tenir « dans un état permanent de défiance et de défensive[6] ». L'action qu'il réserve au gouvernement, on peut la mesurer dans la *Politique positive* : elle enserre littéralement celles d'entre les parties de la vie humaine qui échappent à la prise du pouvoir spirituel.

1. « Jamais la Papauté, toujours entravée par le Sacré-Collège, et souvent exposée aux Conciles, ne put obtenir l'ascendant qu'une pleine opportunité dans la séparation des pouvoirs procurera spontanément au Pontificat de l'humanité ». *Syst. de Pol. pos.* (t. IV, p. 257). — Cf. *Catéchisme positiviste.* (Éd. de 1891, p. 271.)

2. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 125).

3. *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 324).

4. *Ibid.* (t. IV, p. 605).

5. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 126).

6. *Opuscules* (p. 67).

Les jugements portés par Comte sur les événements de son temps confirment ses vues théoriques.

Il a, lui aussi, comme Saint-Simon, admiré, dès ses années de jeunesse, la Sainte-Alliance. Il l'a proclamée « un des besoins réels et capitaux de l'époque[1] ». Il a, lui aussi, toujours été préoccupé d'établir « la loyauté de ses intentions politiques », et de démontrer que ses vues tendent à « seconder les efforts des gouvernements pour rétablir l'ordre en Europe[2] ». Admirateur de l'autorité partout où elle s'affirme, il la goûte chez les hommes de la Convention[3], et fait honneur à la dictature révolutionnaire d'avoir, poursuivant en cela une tâche impossible, cherché jusque dans les « principes critiques » les matériaux d'une « doctrine organique[4] ». Le coup d'État de 1852 a, aux yeux de Comte, le grand mérite de faire passer la seconde République à sa phase dictatoriale, « la seule vraiment française[5] ». Cette « crise inespérée » lui procure « une délivrance équivalente à celle du fardeau royal en 1848[6] ». Comment oublier qu'il a été choisir, parmi les souverains et les hommes d'État, le tsar et le grand vizir, comme les plus capables d'apprécier les bienfaits de la politique positive[7] ?

1. Lettre du 6 avril 1825 à G. d'Eichthal, citée par LITTRÉ, *Auguste Comte et la Phil. pos.* (p. 157).

2. *Avertissement au 3e cahier du catéchisme des Industriels.* — On sait que Comte en est l'auteur.

3. Voir *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 303 et suiv.). — Quand il fonde la *Société positiviste,* Comte veut lui donner le caractère du club des Jacobins. LITTRÉ, *op. cit.* (p. 583 et suiv.).

4. *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 284-285).

5. *Syst. de Pol. pos.* (t. II, *Préface,* p. XIV). — Cf. *Catéchisme positiviste.* (Éd. de 1891, p. 9.)

6. *Syst. de pol. pos.* (t. II, *Préface,* p. XV). — Littré, qui n'a pas pardonné à son maître l'attitude qu'il eut alors, nous apprend (*Conservation, Révolution, Positivisme,* p. 15) que Comte avait souhaité faire des conférences sur ses vues à Louis-Napoléon Bonaparte.

7. Voir la *Lettre au Tsar* (*Syst. de Pol. pos.,* t. III, *Préface*), et la *Lettre au Grand Vizir.* (*Ibid., Préface.*) — Cf. *Ibid.* (t. IV, *Préface*), les explications sur « l'incident Russe ».

En même temps, il est vrai, que Comte représente sa politique comme favorable au maintien de l'ordre, il la représente aussi comme favorable au progrès[1]. S'il lui fallait chercher des alliés parmi les partisans de la politique théologique, ou les partisans de la métaphysique révolutionnaire, ceux-ci lui paraîtraient encore plus capables, malgré les graves erreurs où ils sont tombés, de se placer à son point de vue. En outre, s'il fait bon marché de la liberté de conscience, il revendique la liberté de discussion sous certaines conditions déterminées[2], la liberté du livre, par exemple, à l'exclusion de celle du journal[3], et la liberté d'enseigner ce qu'il considère comme la vérité[4].

La liberté ainsi comprise ressemble fort à ce qu'une autre école, dont les affinités avec celle de Comte sont multiples, appelle « la liberté du bien ». On comprend que Stuart Mill ait pu porter sur la politique de Comte un jugement auquel les traits qui précèdent servent de considérants : « C'est le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit jamais sorti d'un cerveau d'homme, excepté peut-être de celui d'Ignace de Loyola[5] ».

III

Partisan de la concentration du pouvoir en politique, Comte réclame aussi l'intervention de l'État dans l'ordre économique.

1. « Ni anarchie révolutionnaire... ni tyrannie rétrograde ». *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 183).
2. *Syst. de Pol. pos.* (t. IV, p. 384).
3. Comte a traité la liberté de la presse comme la liberté de conscience. Il l'appelle « cette institution anarchique, née de l'impuissance du théologisme ». (*Syst. de Pol. pos.* (t. IV, p. 382.). On sait qu'il propose de remplacer le journal par l'affiche, « complétée par de rares opuscules ». (*Ibid.*, p. 383.)
4. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 182).
5. Stuart Mill, *Mémoires* (trad. fr., p. 203.)

Il reproche au système d'Adam Smith de ne comporter « que ce degré d'ordre qui s'établit de lui-même », et de n'être qu'une « sorte de démission solennelle » d'une « prétendue science », devant toute difficulté qui vient à surgir[1]. Dès ses premiers écrits, il signale, en le déplorant, l'état où sont tombées, sous l'influence des théories économiques, les relations des ouvriers et des patrons; l'antagonisme qui prévaut entre agriculteurs, fabricants, commerçants et banquiers[2]. Il est d'avis qu'une règle morale doit intervenir dans ces relations, règle qui sera l'œuvre de l'autorité spirituelle, et à laquelle s'ajoutera l'action du gouvernement. C'est trop compter, dit-il, sur la puissance d'une démonstration, que d'espérer que celle des économistes touchant l'accord final des intérêts en apparence les plus opposés pourra jamais suffire à « les discipliner[3] ». D'ailleurs, l'homme se conduit-il toujours par calcul? est-il toujours capable de calculer avec justesse? Si le gouvernement s'abstient, si aucune règle morale ne domine l'industrie, le nouvel ordre politique n'aura d'autre avantage sur l'ancien que de substituer « le monopole à la conquête, et le despotisme fondé sur le droit du plus riche, au despotisme fondé sur le droit du plus fort[4] ».

Ce sont là des arguments déjà maintes fois invoqués, avant Comte, contre les économistes, et il en fait valoir de plus originaux. Il signale, dans l'économie politique, telle que la formulent les disciples de Smith, des traces de métaphysique. S'il a quelque indulgence pour le maître lui-même, et surtout s'il rend justice à plusieurs de ses vues de détail[5], il n'en accuse pas moins la « prétendue science » dont Smith

1. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 277).
2. *Opuscules* (p. 280-281).
3. *Ibid.* (p. 281).
4. *Ibid.* (p. 282).
5. Il loue « ses lumineuses analyses relatives à la division du travail, à l'office

est l'initiateur, de rappeler les débats des scolastiques du moyen âge par ses « stériles contestations » sur la valeur, l'utilité, etc[1]. D'ailleurs, au point de vue historique, l'économie politique n'est-elle pas une pièce du système critique[2]? Cette seule raison suffirait à la rendre suspecte aux yeux de Comte.

Critique de l'économie politique, affirmation du droit de l'autorité à intervenir dans les relations des ouvriers et des patrons, ainsi que dans les relations des diverses industries entre elles, ce sont là les principales vues sociales de Comte. Il faut noter encore l'effort qu'il fait pour préconiser et pour réaliser l'alliance des « prolétaires et des philosophes[3] ». Le même penseur qui repousse la souveraineté du peuple réclame, pour le pouvoir spirituel qu'il entend fonder, « l'adhésion populaire[4] ». En revanche, le pouvoir spirituel s'imposera comme première obligation « de diriger toute l'existence sociale vers le bien commun », c'est-à-dire, explique-t-il, vers celui de la « masse prolétaire », qui, étant à la fois la plus nombreuse et la moins favorisée, a le plus de droits à sa sollicitude[5].

Plus d'une fois déjà il a pu sembler, d'après ce que nous disions, que Comte donne raison au socialisme. Il se sépare cependant très nettement des sectes communistes. L'expérience, dit-il, a conduit les prolétaires à « sentir que la propriété leur importait davantage que le pouvoir proprement

fondamental des monnaies, à l'action générale des banques ». *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 267).

1. *Ibid.* (t. IV, p. 270).

2. « Comme toutes les autres parties de cette philosophie, elle a également son mode spécial de systématiser l'anarchie ». *Ibid.* (t. IV, p. 274). — Cf. *Ibid.* (t. V, p. 331 et suiv.).

3. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 129).

4. *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 513).

5. *Disc. prélimin. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 136).

dit[1] ». Le communisme semble offrir, à point nommé, une solution. Mais cette solution est à la fois « insuffisante et subversive ». Seul, le positivisme est en état de résoudre le problème social sans bouleversements, car il pose en principe « la nature sociale de la propriété[2] ».

Comte a donné cette formule, belle et frappante : la propriété est une « *indispensable fonction sociale*, destinée à former et à administrer les capitaux par lesquels chaque génération prépare les travaux de la suivante[3] ». Il fait donc du propriétaire un *fonctionnaire comptable envers la société*. Mais il refuse d'aller plus loin. Là cesse, dit-il, « toute concordance réelle entre les saines théories sociologiques, et les aspirations spontanées de la sagesse populaire ».

Il ne peut admettre, lui, homme d'une si puissante individualité, la suppression absolue de toute individualité, qui est le rêve du communisme[4]. A ce prix, la vie deviendrait intolérable, chacun sentirait peser trop lourdement sur ses épaules « le patronage d'une société indifférente[5] ». Comte ne peut pas admettre davantage l'égalité naturelle des intelligences, « cette innommable aberration de la philosophie révolutionnaire[6] », ni la suppression de toute hiérarchie, c'est-à-dire la négation des compétences supérieures, et leur remplacement par une collectivité « inerte et irresponsable[7] ». Il ne peut admettre, enfin, la suppression de l'héritage, qui lui paraît constituer une sorte d'attentat à la « continuité historique », cette condition essentielle de la vie des sociétés. L'héritage n'est-il pas le

1. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 152).
2. *Ibid.* (t. I, p. 154).
3. *Ibid.* (t. I, p. 156).
4. *Ibid.* (t. I, p. 158).
5. *Ibid.* (t. I, p. 159).
6. *Cours de Phil. pos.* (t. V, p. 522).
7. « Il n'y a pas plus d'armée sans officiers que sans soldats : cette notion élémentaire convient autant à l'ordre industriel qu'à l'ordre militaire. » *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 159).

« mode naturel suivant lequel chaque génération transmet à la suivante les travaux déjà accomplis et les moyens de les perfectionner[1] »? Ce n'est pas dans l'intérêt de l'individu, c'est dans l'intérêt même de la société que l'héritage existe. Comte défend encore contre les Saint-Simoniens — c'est eux que visent toutes ces critiques — le mariage et la famille[2].

Défenseur de la famille, de l'héritage, de la hiérarchie sociale, et, dans une très large mesure, de la propriété individuelle, en quoi donc consiste ce qu'on peut appeler le socialisme de Comte? Son socialisme est fait avant tout de sympathie pour les prolétaires, et aussi de confiance dans la rénovation morale que l'éducation est capable d'amener[3]. C'est elle qui inculquera, par exemple, au propriétaire le sentiment des devoirs impliqués dans sa fonction[4]. L'emploi des moyens moraux et de la science constitue, au surplus, selon Comte, la très grande supériorité du positivisme sur le socialisme. Celui-ci veut toujours, selon les vieux moyens empiriques, « tenter la réorganisation temporelle indépendamment de la spirituelle, c'est-à-dire construire l'édifice social sans bases intellectuelles et morales[5] ».

Ainsi se referme sur soi le cercle de la pensée de Comte. Il finit, peut-on dire, comme il a commencé : en affirmant que l'élaboration de principes théoriques nouveaux doit précéder toute réforme des institutions, et en revendiquant le droit de la science à guider la pratique.

1. *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 160). — Cf., un autre passage où l'héritage est défendu au point de vue de la « noblesse des sentiments ». *Ibid.* (p. 164).

2. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 131).

3. « La nature du mal indique aussitôt que le remède en doit être surtout moral. » *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 162).

4. *Ibid.* (t. I, p. 163).

5. Voir *Ibid.* (t. I, p. 169), le résumé des différences entre le positivisme et le socialisme.

IV

Quelles sont les origines de la pensée de Comte, et ses affinités avec les autres formes de la réaction contre l'individualisme? Par quels liens le positivisme se rattache-t-il au mouvement d'idées dont j'ai retracé l'histoire? Les pages qui précèdent font naturellement surgir cette question : j'espère qu'elles contribuent aussi à l'éclaircir.

L'influence de Saint-Simon frappe tout d'abord. On a certainement reconnu au passage maintes traces de sa doctrine, et même un grand nombre d'expressions empruntées à son vocabulaire. Littré, qui cherche à restreindre autant que possible la part de Saint-Simon dans la formation des idées de Comte, réussit aisément à établir que la « culture positive, l'éducation scientifique régulière » de Comte ont fait de lui un esprit d'une portée bien supérieure à celle de son maître[1]. Il démontre, de même, sans grande peine, qu'autre chose est de jeter dans la circulation, comme Saint-Simon l'a fait, des vues isolées, fragmentaires; autre chose de lier des idées, comme l'a fait Comte, en un système ordonné et puissant; qu'autre chose est de courir « après des feux follets », ce qui a été l'occupation ordinaire de Saint-Simon; autre chose de produire une œuvre telle que le *Cours de Philosophie positive*. Tout ceci accordé, il n'en reste pas moins que Comte a vu les questions politiques et sociales sous le jour que Saint-Simon y avait répandu, et que le point de départ des deux penseurs est le même.

L'auteur du *Plan des travaux scientifiques nécessaires à la réorganisation de la société* a cédé à la même impulsion, et cherché la satisfaction du même besoin de cœur, que l'auteur

1. *Auguste Comte et la Phil. pos.* (p. 73 et suiv.).

des *Lettres d'un habitant de Genève*. Comte, lui aussi, nous l'avons déjà noté, a souffert de « l'anarchie » morale et intellectuelle de son temps, fruit des doctrines critiques du XVIIIe siècle, et cause de ce qu'il appellera plus tard la « maladie occidentale[1] », c'est-à-dire l'insurrection permanente de l'individu contre l'espèce. Lui aussi, il a voulu réduire « l'indisciplinable orgueil » qui s'est insinué dans les âmes avec les principes de la Révolution française[2]; mettre un terme à « l'état flottant et contradictoire » des intelligences[3]; amener enfin à l'équilibre « la misérable constitution oscillatoire de notre vie sociale[4] », et — notez cette expression — établir « pour tous les bons esprits » la possibilité « d'une communion réelle et durable[5] ».

Les rêveries mystiques de la *Politique positive* ne sont pas toutes, comme Littré aimait à le croire et aurait souhaité nous en convaincre, des déformations de la pensée de Comte. Il a, de bonne heure, nous l'avons vu, voulu rendre à l'âme humaine le bienfait d'une religion, et il a compris la religion, ainsi qu'il l'explique dans le *Catéchisme*, comme un « état de complète unité », qui constitue à la fois « notre bonheur et notre mérite[6] ». Stuart Mill remarque, avec raison, que cette passion de l'unité, et surtout cette disposition à regarder comme un axiome « que la perfection réside dans l'unité », soulèvent les plus graves difficultés[7]. Il n'est nullement démontré, en effet, pour employer son langage, qu'un homme sain d'esprit ne puisse pas révoquer en doute ce prétendu axiome. Et, à supposer même qu'il paraisse désirable de re-

1. *Syst. de Pol. pos.* (t. IV, p. 368).
2. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 170).
3. *Ibid.* (t. IV, p. 8).
4. *Ibid.* (t. IV, p. 87).
5. *Ibid.* (t. IV, avertissement p. IX).
6. *Catéchisme positiviste.*
7. STUART MILL, *Comte et la philosophie positive*, trad. (fr. p. 143).

trouver l'unité perdue, est-il certain que ce soit encore possible? Comte ne s'arrête pas à discuter l'objection. Il n'y a pas lieu d'en être surpris, quand on songe à l'influence que Joseph de Maistre a exercée sur son esprit.

Comte appelle quelque part Condorcet son « père spirituel[1] ». Il aurait pu, tout aussi justement, appliquer cette qualification à Joseph de Maistre. Si Condorcet, qui d'ailleurs, selon Comte, s'est trompé sur plus d'un point[2], par exemple en concevant la science sociale sur le type des mathématiques, en mêlant à ses vues organiques des traces d'esprit critique, en condamnant le passé, au lieu de l'observer; ou encore en manquant de méthode, en prenant, au hasard, pour origine de chacune des périodes qu'il distingue dans l'histoire de la civilisation, un événement quelconque, « tantôt industriel, tantôt scientifique, tantôt politique », au risque de demeurer ainsi enfermé dans le cercle des « historiens littérateurs »; si Condorcet, dis-je, lui a fourni deux idées précieuses, celle de la « série historique », et celle du « progrès », et si ces deux idées sont au nombre des maîtresses pièces de la sociologie telle que Comte la conçoit, l'apport de Joseph de Maistre n'est pas moindre.

De Maistre n'est pas seulement, aux yeux de Comte, « le penseur le plus éminent de l'école catholique actuelle[3] », de cette école immortelle « trop méconnue », qui a « discrédité systématiquement le négativisme », et excité à nouveau dans le monde « le besoin d'une religion[4] ». De Maistre n'a pas eu seulement le mérite d'expliquer « avec une force et une netteté

1. *Syst. de Pol. pos.* (t. III), *Préface* (p. xv). — En général, il le désigne ainsi : « mon illustre prédécesseur ». Voir *Cours de Phil. pos.* (t. V, p. 178, 298); *Catéchisme positiviste.* (Éd. de 1891, p. 5), etc....

2. *Opuscules* (p. 144, 150, 157).

3. *Cours de Philos. pos.* (t. IV, p. 25). — Cf. une lettre à G. d'Eichthal, citée par LITTRÉ, *Auguste Comte et la Phil. pos.* (p. 147).

4. *Syst. de Pol. pos.* (t. III, p. 605).

admirables » la politique du moyen âge[1], ou celui de proclamer « l'infaillibilité papale[2] ». Il a fait mieux encore : il a révélé à Comte l'une des conditions fondamentales de toute recherche philosophique vraiment propre à satisfaire le besoin essentiel de l'âme humaine. Il lui a fait comprendre que « pour être conséquent dans ses regrets sur la décadence de l'ancien système intellectuel et social, il fallait hardiment remonter jusqu'à ces temps antiques où *il y avait unité dans l'esprit humain, par une subordination uniforme de nos conceptions à la philosophie surnaturelle*[3] ». Comte a conclu de là que, pour rétablir « l'unité » dans l'esprit humain, il fallait non moins hardiment subordonner toutes nos connaissances à une philosophie *naturelle*, — la sienne. Il a donc transposé dans un autre ton le thème favori de Joseph de Maistre. Au surplus, n'explique-t-il pas lui-même le positivisme par la conciliation et la combinaison de deux influences opposées « l'une révolutionnaire, l'autre rétrograde, dues à Condorcet et à de Maistre[4] »?

On ne saurait trop insister, je crois, sur l'influence de Joseph de Maistre, ni trop soigneusement la limiter. Elle explique le dessein même de Comte, sa tentative ambitieuse et hardie de « doctrine universelle », une doctrine qui contienne la solution de toutes les difficultés au milieu desquelles se débat la pensée de son temps. Mais, nous l'avons déjà rappelé, l'esprit de cette doctrine est progressiste. Comte ne cherche pas l' « unité » dans un retour pur et simple au passé. « Quand

1. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 180, note).
2. *Ibid.* (t. V, p. 250).
3. *Opuscules* (p. 204).
4. *Syst. de Pol. pos.* (t. III, p. 615). — Cf. *Catéchisme positiviste, Préface*, p. v), et *Disc. prélim. au Syst. de Pol. pos.* (t. I, p. 64).

Le goût des disciples de Comte pour de Maistre s'explique ainsi. L'*Exposition de la philosophie positive* de M. de Blignières a pour épigraphes deux phrases de Joseph de Maistre. — M. Pierre Laffitte a fait sur *la guerre* (11 juin 1892) une conférence qui, d'après les comptes rendus, paraissait être surtout une paraphrase du célèbre entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

une fois l'esprit humain a réellement abandonné une théorie, il n'y revient jamais[1] ». Aussi, dans le système de Comte, la science positive tient-elle la place occupée chez de Maistre par le miracle, orientant vers l'avenir sa philosophie tout entière[2]. Plus qu'aucun de ses prédécesseurs ou de ses contemporains, Comte croit à l'action sociale de la science. « Savoir pour prévoir, et connaître pour améliorer », ces deux maximes, dont il use volontiers, lui viennent, en droite ligne, du XVIIIe siècle. De là encore lui vient le désir de tout expliquer, et sa confiance excessive dans la portée des explications qu'il propose. Si proche parfois des théocrates, il s'éloigne d'eux de toute la distance que le sentiment de l'obscurité radicale des choses, sentiment très vif chez eux, totalement absent chez lui, met entre les deux philosophies.

On n'a pas tout dit sur les affinités intellectuelles de Comte, quand on a nommé Saint-Simon, Condorcet, de Maistre. Il reste une idée qui tient une très grande place dans la politique positiviste, et que ni Saint-Simon, ni de Maistre, ni Condorcet lui-même n'ont expressément connue; l'idée du développement, et, pour parler comme Comte, de « l'évolution[3] » des institutions sociales, évolution qui se poursuit d'une allure continue, sans secousse, sans arrêt, à travers des phases multiples et variées, reflétant à chacune de ces phases l'état présent de la civilisation.

Cette idée, je ne dis pas que Comte eût été incapable de la découvrir, mais il l'a certainement rencontrée d'abord chez

1. *Opuscules* (p. 192).

2. Au moins jusqu'à cette phase de sa pensée, où, proclamant la supériorité de l'*art* sur la *science*, il se flattera « d'avoir fait succéder la carrière de saint Paul à celle d'Aristote ». *Catéchisme posit., Préface* (p. 15).

3. Il parle de sa « théorie fondamentale d'*évolution*... désormais aussi pleinement démontrée qu'aucune autre loi essentielle de la philosophie naturelle ». *Cours de Phil. pos.* (t. VI, p. 434). — Cf. *Disc. prélimin. au Système de Pol. pos.* (t. I, p. 50).

Montesquieu. Comte discerne à merveille le fort et le faible de Montesquieu : le fort, c'est-à-dire précisément la conception de rapports naturels, de « lois » régissant tous les ordres de phénomènes, y compris les phénomènes politiques et sociaux; lois, rapports naturels, en vertu desquels il est possible de traiter la politique « comme une science de faits et non de dogmes[1] »; le faible, c'est-à-dire l'importance excessive attribuée à un fait secondaire : la forme du gouvernement; c'est-à-dire encore la disproportion entre un point de départ aussi vraiment philosophique, et le point d'arrivée : l'apologie pure et simple de la constitution anglaise[2].

Mais, ce n'est pas Montesquieu seul qui a initié Comte à l'idée de l'évolution des faits sociaux. Il n'a ignoré ni Hegel[3], ni les travaux de l'école historique allemande, en particulier ceux de Savigny. Il a même loué quelque part cette école de jurisconsultes qui « conçoit la législation comme toujours déterminée nécessairement par l'état de la civilisation[4] ». Il est vrai qu'en louant Savigny, et les autres jurisconsultes pénétrés de l'esprit historique, d'avoir si bien connu la vie propre aux institutions, Comte leur reproche, grief étrange sous sa plume, une tendance au fatalisme et à l'optimisme[5]. La tendance existe, mais n'est-elle pas plus marquée dans le positivisme que partout ailleurs?

Au reste, Comte a saisi mieux que Savigny, mieux surtout que Montesquieu, la capitale et décisive importance du point de vue historique. Le XIXe siècle a pour caractéristique « l'universelle prépondérance de l'histoire ». Il ajoute que « la su-

1. *Opuscules* (p. 139).
2. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 247).
3. Voir LITTRÉ, *Aug. Comte et la Phil. pos.*
4. *Opuscules* (p. 208). — Cette relation n'a pas échappé à M. ESPINAS, *Histoire des Doctrines économiques* (p. 314).
5. *Cours de phil. pos.* (t. IV, p. 284-285).

prématie du point de vue historique » est à la fois le « principe essentiel et le résultat général » du positivisme[1]. Vue pénétrante et juste. Le positivisme est la plus puissante des voix par lesquelles le siècle a crié infatigablement : tout ce qui est devait être, et ne pouvait pas être autrement qu'il n'est.

L'esprit historique imprime à la politique positiviste à la fois les plus séduisants et les plus dangereux de ses caractères.

Les plus séduisants, car il enseigne à tenir compte du développement spontané de l'espèce, et de la solidarité des générations. Si, en effet, le présent résulte du passé et prépare l'avenir, il faut repousser cette opinion couramment admise et professée au XVIIIe siècle, qu'à tout moment, un législateur inspiré peut survenir, et, à l'aide de quelques formules, changer la face de la terre[2]. Voilà donc la tendance révolutionnaire enrayée, et la chimère des législations incessamment modifiables qui se dissipe. — La solidarité entre les générations : l'esprit historique rétablit « la continuité humaine[3] ». Le catholicisme a commis une erreur fondamentale, qui a été de maudire l'antiquité. Le protestantisme en a commis une autre, qui a été de réprouver le moyen âge. C'est parce qu'il ne réprouve rien, et ne maudit rien, que le positivisme les dépassera tous deux.

Voici maintenant le péril : les institutions se trouvant, à tout moment, déterminées par l'état général de la civilisation, ont chacune leur heure de légitimité. L'état théologique a eu « son utilité[4] », tout comme l'état métaphysique[5]. Le moyen âge a été, en son temps « le chef-d'œuvre politique de la sagesse

1. *Syst. de Pol. pos.* (t. III, p. 1).
2. Voir, contre la théorie du législateur à la Rousseau, *Opuscules* (p. 108-109). — Cf. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 237).
3. *Syst. de Pol. pos.* (t. III, p. 2).
4. *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 672 et suiv.).
5. *Ibid.* (t. IV, p. 705 et suiv.),

humaine[1] ». L'esclavage même a été approprié à un certain état social. On ne peut nier qu'il découle, de cette manière d'entendre les choses, une leçon d'impartialité. Mais l'universelle tolérance qu'elle suppose mène à l'absolue indifférence morale. Sans doute le positivisme a sa morale à lui, qui ne laisse pas de présenter des traits fort nobles. Mais, sans examiner ici le point de savoir ce que vaut la morale positiviste pour la conduite privée, on voit de reste qu'elle est incapable de qualifier les faits politiques. Le seul critérium qu'elle comporte, celui dont se sert Comte pour établir une différence entre la tyrannie progressiste de la Convention, et la tyrannie rétrograde de l'Empire, est d'un emploi singulièrement malaisé. Comment discerner, si ce n'est après coup, les actes politiques qui vont *dans le sens du progrès*, et ceux qui vont en sens contraire? Les jugements qu'on porte en pareille matière ne sont-ils pas nécessairement sujets à revision? Et, à supposer même que ces jugements soient toujours justes, n'est-ce pas déjà trop que Comte absolve une forme au moins de la tyrannie, la tyrannie à intentions droites et à direction progressive?

1. *Cours de Phil. pos.* (t. V, p. 231).

CHAPITRE DEUXIÈME

LA SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

La sociologie, qui, dans la pensée de son fondateur, était l'histoire de la civilisation, devait, après lui, donner naissance à ce qu'on a nommé depuis « l'histoire naturelle des sociétés » et « la science positive de la morale ».

L'histoire naturelle des sociétés s'applique à poursuivre aussi loin que possible les analogies que les sociétés en général présentent avec les organismes vivants, et les sociétés humaines avec les sociétés animales. La science positive de la morale, statuant, par delà le règne organique, un *règne social*, s'applique à montrer qu'un grand nombre de faits, attribués jusqu'ici à l'action individuelle, s'expliquent par l'action sociale, et cherche à fonder sur cette base une morale et une politique nouvelles.

I

L'assimilation de la société à un organisme vivant, demeurée incomplète chez Comte, gagne du terrain avec les travaux de Quételet[1].

Comte proteste contre l'usage fait par cet écrivain du terme

1. *Sur l'Homme et le développement de ses facultés* (1835) ; *Du Système social et des lois qui le régissent* (1848).

« Physique sociale », lui reprochant d'avoir intitulé ainsi un ouvrage « où il s'agit tout au plus de statistique[1] ». Il est vrai que le livre de Quételet ne justifie pas les promesses du titre, ou, plus exactement, du sous-titre[2]. Ce livre contient peu de vues générales, et beaucoup de chiffres. Mais les chiffres même ont une signification qui n'est dépourvue ni d'intérêt, ni d'importance, puisqu'ils établissent la régularité de certains phénomènes sociaux, tels que les naissances, les mariages, les décès, les suicides, dans une nation donnée, pour une période de temps fixée, accusant ainsi davantage le déterminisme qui régit ces faits, et donnant d'autant plus de relief à l'idée de la loi sociologique. Les statistiques de Quételet offrent également une base à ces inductions, à ces prévisions, que le fondateur de la sociologie vantait comme un des bienfaits de cette science. Plus juste que ne l'a été son maître, Littré reconnaît les services rendus à la science sociale par ces premières statistiques[3].

Quételet a contribué, d'autre part, à discréditer l'individualisme en restreignant à une mesure infime l'intervention de la liberté dans les actions humaines[4]; en exposant sur les limites de la responsabilité individuelle, à laquelle il substitue la responsabilité du milieu social, des vues qui rappellent celles d'Owen[5]; enfin en établissant, à son tour, après tant d'autres, que l'individualité absolue n'existe pas[6]. On peut ajouter que

1. Comte, *Cours de Phil. pos.* (t. IV, p. 7. note).

2. Le titre complet est : *Sur l'Homme et le développement de ses facultés*, ou *Essai de physique sociale.*

3. *De la Philosophie positive* (p. 18-23). Quételet n'est pas nommé dans ce passage ; mais c'est évidemment à lui qu'il s'applique.

4. Voir Fonsegrives, *Essai sur le libre arbitre* (p. 323).

5. « C'est la société qui prépare le crime, et le coupable n'est que l'instrument qui l'exécute ». *Sur l'Homme*, etc... (t. II, p. 325). — Cf. *Ibid.* (t. I, p. 10).

6. « On peut dire que l'état d'individualité absolue n'existe véritablement pas, ou n'existe que comme une anomalie. » *Du Système social et des lois qui le régissent* (p. 297).

l'hypothèse même de l'*homme moyen*[1], sur laquelle reposent les statistiques de Quételet, est éminemment anti-individualiste. Mais surtout, il a donné une précision plus grande à l'idée de l'organisme social.

La nation — c'est d'elle seule que Quételet s'occupe, c'est elle seule qui lui paraît constituer un « corps social », et c'est dans cet « ensemble naturel » seulement que les faits, selon lui, se prêtent à la mesure[2], — la nation est un vivant, chez qui « les caractères de la jeunesse, de l'âge mûr, et de la décrépitude se dessinent avec autant de netteté que chez les autres êtres de la création ». Ce vivant « naît, se développe, passe par les diverses phases que présentent les autres êtres organisés, et paye comme eux son tribut à la mort[3] ». La nation, dit Quételet, non la société en général ; et sa formule frappe d'autant plus, qu'elle est plus limitée.

D'ailleurs, Quételet ne tire pas de cette formule le parti que l'on devait essayer d'en tirer par la suite. C'est un moraliste autant qu'un statisticien, un moraliste qui cite Pascal, et, de tous les fondateurs de l'histoire naturelle des sociétés, celui qui a vu le moins nettement où mène le chemin sur lequel il s'est engagé.

Herbert Spencer, comme Comte, se flatte d'avoir peu lu. Il n'ignore pourtant pas les travaux de Quételet[4], et il connaît assez l'œuvre de Comte pour avoir pris soin d'expliquer que, s'il professe certaines opinions en commun avec l'auteur du *Cours de philosophie positive*, il n'est, à aucun degré, son disciple[5]. Mais, de ce que les influences qui ont principalement

1. *Sur l'Homme* (t. I, p. 4 et 5 ; p. 29-31).
2. *Du Système social* (*Préface*, p. XII et XIII).
3. *Ibid.* (p. 144).
4. *Social Statics*, chap. XXX, p. 454. (Éd. stéréotype).
5. Voir l'écrit intitulé : *Pourquoi je me suis séparé d'Auguste Comte*, à la

agi sur l'esprit de Spencer sont tout autres (il indique, au premier rang, Coleridge, qui lui a révélé l'importance de l'idée de la « Vie », et Van Baer, qui lui a enseigné que le développement organique consiste dans le passage de l'état d'homogénéité à l'état d'hétérogénéité, il ne suit pas que les *Principes de Sociologie* puissent être sincèrement regardés comme un livre original, par quiconque a lu les *Opuscules* de Comte. Toutes les idées directrices, et jusqu'à la méthode de Spencer se trouvent dans ces *Opuscules*. Comte a tracé les cadres : Spencer n'a fait que les remplir.

Sur plusieurs points, toutefois, Spencer a été plus loin que Comte. Il l'a dépassé, d'abord, en posant le principe du développement par différenciation progressive. A la critique purement psychologique et morale de l'individualité, telle que Comte la présente, Spencer substitue, grâce à ce principe, une théorie de la conscience qui place dans la multiplicité et non plus dans l'unité, son attribut essentiel avec sa raison d'être. En outre, l'idée de la discontinuité entre les divers ordres de phénomènes, et par conséquent de sciences, idée à laquelle Comte demeure si attaché, tend à disparaître de la philosophie générale de Spencer. Il incline à admettre la continuité de la science, parce qu'il incline à admettre l'identité de nature des phénomènes, du moins en ce qu'ils ont de connaissable. La logique de son système exigerait, pour ces deux raisons, qu'il intégrât *absolument* la sociologie dans la biologie. Pourtant, il hésite, et se résout finalement à dire : « L'être humain est à la fois le problème final de la biologie et le facteur initial de la sociologie[1] », laissant ainsi entendre que, quelque proches que soient ces deux sciences, il n'y a pas entre elles fusion complète.

suite de la *Classification des sciences* (trad. fr.). — Cf. *Introduction à la Science sociale* (trad. fr. p. 352 et suiv.).

1. *Introd. à la Science sociale* (trad. fr., p. 361.)

Spencer, j'ai essayé de le montrer ailleurs[1], professe une philosophie politique et sociale qui l'astreint à des prodiges de prudence et d'adresse, pour conserver à son système les apparences, à tout le moins, de la consistance logique. Sa philosophie politique et sociale est, en effet, obstinément individualiste et anti-interventionniste. Elle l'a toujours été; elle l'est devenue de plus en plus, et l'on peut suivre à la trace, dans ses divers ouvrages, entre la publication de la *Statique sociale* (1850), et la publication de la *Justice* (1891), les retranchements graduels qu'il opère sur le domaine de l'État au profit de l'individu.

L'individualisme de Spencer l'a même conduit, ainsi que je me suis efforcé de le faire voir[2], à réédifier, pièce à pièce, tout un système analogue, en somme, *mutatis mutandis*, à celui des philosophes du XVIIIe siècle. Les hypothèses de l'optimisme et du progrès, la théorie du droit naturel, font chez lui une réapparition inattendue. Spencer ne se borne pas à restaurer les thèses favorites du XVIIIe siècle : il les relie les unes aux autres comme elle se liaient dans la pensée des hommes d'alors. Avec eux, il admet que la croyance au progrès entraîne l'optimisme, que l'optimisme entraîne l'affirmation du droit naturel; et il voit dans le droit naturel l'instrument émancipateur par excellence. Comment s'étonner, dès lors, qu'il fasse des efforts extraordinaires pour ne pas se mettre trop manifestement en conflit avec lui-même, pour ménager entre sa sociologie et ses théories politiques et sociales la possibilité, je ne dis pas d'un accord, mais d'un raccord? Ce raccord, il se flatte de l'opérer en évitant de reconnaître l'identité absolue de la sociologie et de la biologie, et l'assimilation absolue des sociétés aux organismes, bien qu'il soit incessamment sur le point d'affirmer

1. *La philosophie politique de Herbert Spencer*, dans les comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques (Année 1892, p. 215-54).
2. *Ibid.*

l'un et l'autre, et bien que la stricte logique l'obligeât à le faire.

Il commence par établir qu'il y a plus et mieux qu'une simple comparaison entre la société et l'organisme vivant. « Les métaphores — et Spencer entend par là des expressions telles que : le corps politique, le corps social, — sont ici plus que des métaphores dans le sens ordinaire du mot[1] ». On le voit alors donner pour titre à une série de chapitres des *Principes de Sociologie* : « croissance, structure, fonctions, organes du corps social; appareils producteur, distributeur, régulateur ». Est-ce à dire que Spencer renonce aux réserves, aux restrictions, et aille jusqu'au bout de sa pensée? Non, car s'il commettait cette imprudence il se trouverait aux prises avec les conséquences qu'implique l'idée de l'organisme social entendue à la rigueur; et ces conséquences, il peut d'autant moins les ignorer, que les critiques ont pris soin de les lui mettre aux yeux. Huxley, par exemple, dans un article de revue souvent cité[2], a pris à partie le vocabulaire biologique employé par Spencer, et l'idée que ce vocabulaire exprime. Il a montré avec force que si le corps politique est identifié au vivant, il doit obéir à une baguette de fer; que, dans le corps humain, le moindre acte de rébellion contre l'autorité du despote (le cerveau) entraîne la paralysie ou la mort; et qu'il faut bien qu'il en soit ainsi, sans quoi, chaque cellule suivant ses vues particulières, la cohésion de l'ensemble, la vie s'arrêterait.

Spencer, ainsi pressé, se défend, mais il se défend mal, car il se borne à soutenir qu'il n'a jamais préconisé ce que son contradicteur nomme « le nihilisme administratif[3] ». Il se peut : mais est-ce là répondre au point délicat de l'argumentation de

1. *Introd. à la Science sociale* (trad. fr., p. 355).

2. Cet article est reproduit dans le volume de Huxley, intitulé : *les Sciences naturelles et l'Éducation* (trad. fr., p. 216 et suiv.) Cf. un nouvel article du *Nineteenth Century*, mai 1890.

3. Voir la réplique de Spencer dans les *Essais de Politique* (trad. fr., p. 171-224)

Huxley, savoir, qu'une fois l'identification admise entre l'organisme vivant et l'organisme social, une politique en découle, qui étend d'une manière démesurée les droits de l'État sur l'individu? — Force est alors à Spencer de protester qu'il n'a pas vraiment identifié l'organisme social à l'organisme vivant, ni ne songe à le faire[1]. Trop de différences les séparent. L'organisme social est discret, tandis que l'organisme vivant est concret; asymétrique, tandis que l'autre est symétrique. Mais surtout, l'organisme social n'a pas de sensorium unique. Dans l'individu, la conscience se concentre en un point; dans la société, « toutes les unités possèdent l'aptitude au bonheur et au malheur, sinon au même degré, du moins à des degrés voisins[2] ». De l'absence d'un sensorium unique, il suit que « le bien-être de l'agrégat, considéré à part de celui de ses unités, n'est pas une fin qu'il faille chercher ». La société existe pour le profit de ses membres, « les membres n'existent pas pour le profit de la société ».

Voilà bien le raccord cherché entre la sociologie de Spencer et sa théorie négative de l'État. Mais à quel prix l'obtient-il? Tout à l'heure, la métaphore de l'organisme social était « plus qu'une métaphore ». A présent, ce n'est qu'une « analogie péniblement obtenue », une « prétendue analogie », qui a pu servir « d'échafaudage » pour construire, mais qui avait un caractère tout provisoire, et dont il n'y a plus lieu de s'embarrasser[3].

1. Spencer dit expressément, *Principes de Sociologie* (trad. fr., t. II, p. 192, note) que les réponses qu'il présente ont pour objet de répondre aux critiques qui lui ont été adressées.

2. *Princ. de Soc.* (trad. fr., t. II, p. 20).

3. « Maintenant laissons là cette prétendue analogie entre l'organisation individuelle et l'organisation sociale. Je me suis servi de ces analogies péniblement obtenues, mais seulement comme d'un échafaudage qui m'était utile pour édifier un corps cohérent d'inductions Sociologiques. Démolissons l'échafaudage, les inductions se tiendront debout d'elles-mêmes ». *Princ. de Soc.* (trad. fr., t. II, p. 192).

Si, au lieu de considérer ici les recherches de Spencer comme un épisode dans le développement de l'histoire naturelle des sociétés, on les étudiait pour elles-mêmes, il serait nécessaire de s'arrêter, et de montrer que l'échafaudage écarté, les « inductions » sociologiques sont loin d'être aussi solides que l'auteur le prétend. On ferait ressortir le rôle de l'a priori dans la reconstitution du passé social[1], la fragilité des hypothèses sur l'avenir, démontrée par les cruels démentis que l'expérience a déjà infligés à celles des vues de Spencer qui datent de vingt-cinq ou trente ans, ou même moins. N'a-t-il pas annoncé jadis, comme très prochain, le règne de la paix définitive? Obligé d'avouer que les événements de 1870 ont amené « un recul vers le militarisme », il le constate sans l'expliquer. Plus récemment, il prédisait la disparition du socialisme[2], la tendance à la perte de l'autonomie économique[3], la décadence de la foi au gouvernement[4]. La contradiction s'accuse chaque jour davantage entre ses prévisions et les faits. Et alors, surgit une question inévitable : si la théorie de l'organisme social n'est qu'un simple échafaudage, et si, en outre, l'échafaudage n'a servi qu'à bâtir un édifice caduc, était-ce la peine de le dresser à si grands frais?

Bien qu'ayant donné une certaine impulsion à l'histoire naturelle des sociétés, Spencer n'a eu garde, et pour cause, d'en approfondir le principe, pas plus que d'en tirer les conséquences. C'est à d'autres qu'il faut nous adresser pour savoir quelles applications cette science nouvelle comporte.

Comte avait vu le parti que la sociologie peut tirer de

1. Le vocabulaire même de Spencer est significatif: « *Il faut admettre que.... Demandons-nous ce qui doit arriver...* Ces rudiments de structure *dont nous admettons a priori la formation spontanée....* » Tout ceci en une seule page. *Princ. de Soc.* (trad. fr., t. III, p. 421).

2. *Ibid.* (trad. fr., t. III, p. 812).

3. *Ibid.* (t. III, p. 817).

4. *Ibid.* (t. III, p. 843).

l'étude des sociétés animales. Avant lui, d'ailleurs, Ferguson avait signalé l'intérêt de cette recherche. Spencer, à son tour, la recommande[1]. Elle a, chez nous, fait l'objet d'un travail important.

Les « Sociétés animales » dont parle M. Espinas[2] ne sont pas les sociétés déjà élevées que les fourmis, les abeilles forment entre elles, mais « tous les systèmes d'éléments organiques simples[3] ». Comme l'individu n'est lui-même qu'un système d'éléments organiques simples, et la conscience, un « tout de coalition », la première, la plus élémentaire des sociétés à étudier sera l'individu, et le plus infime des individus que comporte la série organique[4]. Comment, de cette forme de société, on s'élève par gradations insensibles à la forme la plus complexe qu'il soit possible d'observer chez les animaux, la peuplade, c'est ce que le livre de M. Espinas explique avec une abondance de preuves, une clarté et une élégance dans la démonstration qui conservent leur valeur esthétique, alors même qu'elles ne portent pas la conviction dans les esprits.

Pour que la conviction pût s'y établir, il faudrait, en effet, que l'on vît les divers types de sociétés sortir les uns des autres; et la hiérarchie des sociétés naître d'une richesse croissante d'éléments homogènes. Mais si, chaque fois que l'on passe d'une forme de société à la forme supérieure, la transition fait défaut, si l'on se trouve à plusieurs reprises en présence de quelque chose d'inexplicable, d'un *hiatus*, alors on pourra goûter l'art avec lequel l'auteur dispose les parties de son sujet, et traite chacune de ces parties : on ne pourra lui concéder qu'elles s'emboîtent exactement, ni qu'elles forment une démonstration concluante.

1. *Introd. à la Science sociale* (trad. fr., p. 352).
2. Espinas, *Les Sociétés animales.* (2me édit.)
3. *Les Soc. anim.* (p. 220).
4. *Ibid.* (p. 217).

Tout d'abord, est-il permis d'appliquer, autrement que par métaphore, le nom de « société » aux relations qui existent dans la série animale entre le parasite et son hôte, entre le commensal et son pourvoyeur? En ce cas, pourquoi ne pas parler, comme l'a objecté un disciple de Comte[1], des « sociétés de plantes » et des « sociétés d'astres »? Si même l'on accorde à M. Espinas que le commensal et son pourvoyeur, le parasite et son hôte forment une société accidentelle, quel rapport entre cette forme de société et la première des sociétés permanentes normales, composée d'individus de la même espèce, si peu nombreux que soient les individus, si infime que soit l'espèce? M. Espinas convient, d'ailleurs, que l'explication de ces premières sociétés. du « groupement » qui donne lieu à certains infusoires, n'est pas facile à trouver, et que « le champ reste ouvert aux hypothèses[2] ».

La difficulté n'est pas moindre quand il s'agit de passer du « concours à peine discernable » que se prêtent entre eux les membres de cette société normale élémentaire qu'on appelle une infusoire, au concours beaucoup plus compliqué que comporte l'union sexuelle[3]. Et la famille animale, née « du processus corrélatif des consciences individuelles vers la formation d'une conscience unique », ne se heurte-t-on pas, pour l'expliquer, à une difficulté dont Darwin désespère, et que M. Espinas qualifie de « presque insurmontable[4] », celle qui consiste à rendre compte de l'amour maternel et de la prévoyance qu'il comporte? M. Espinas multiplie les plus ingénieux efforts[5], sans réussir à masquer « la lacune[6] », sans parvenir à autre chose

1. M. Garin de Vitry. Il n'admet l'étude des sociétés animales qu'à titre de recherche « présociologique ».
2. *Les Sociétés animales* (p. 234).
3. *Ibid.* (p. 233).
4. *Ibid* (p. 334).
5. *Ibid* (p. 338-39).
6. *Ibid.* p. 341).

qu'à une hypothèse dont il dit « qu'il voudrait qu'elle fût possible », car elle nous donnerait « le plaisir de comprendre, d'après les données scientifiques, un phénomène réputé jusqu'ici mystérieux ». Malheureusement, est-il contraint d'ajouter, cette hypothèse n'est que « difficilement autorisée » par la théorie de l'évolution. Et c'est pourtant à la théorie de l'évolution qu'il a fait appel, comme à la seule qui pût lui fournir un moyen de sortir d'embarras. — Lorsqu'enfin il faut passer de la famille à la peuplade, l'embarras devient plus grand encore, car loin de continuer la famille, la peuplade en suppose la destruction[1]. Là s'arrête le livre, mais non point, sans doute, la portée de la méthode.

En même temps qu'il rive ainsi, entre les sociétés les plus humbles et les sociétés supérieures, une chaîne dont les anneaux se rompent quelquefois, M. Espinas accorde à toutes les formes de sociétés le *sensorium commune* que Spencer leur refuse. Mieux encore, il voit dans ce *sensorium commune* l'essence même des sociétés. La société constitue, selon sa définition, « une conscience vivante[2] ». Mais alors, les conséquences tant redoutées par Spencer vont se produire. La conscience collective absorbera la conscience individuelle. Il n'y aura plus place dans la vie sociale que pour l'autorité.

M. Espinas n'a pas eu à se prononcer sur cette question, puisqu'il s'abstient de parler des sociétés humaines. Toutefois, allant au-devant des objections qui ne pouvaient manquer de se produire, il a signalé « le progrès continu des sentiments affectueux, qui se marque lorsqu'on s'élève sur l'échelle des sociétés animales[3] ». Ce progrès est tel, qu'il finit par éveiller, en chaque membre du groupe, « une sollicitude presque aussi

1. *Les Sociétés animales* (p. 470).
2. *Ibid.* (p. 530).
3. *Ibid.* (p. 153).

vive pour les autres que pour soi[1] ». La société humaine, placée au sommet, bénéficiera plus qu'aucune autre de ce progrès. N'est-il pas évident, d'autre part, qu'un organisme vit et prospère dans la mesure où vivent et prospèrent les éléments qui le constituent? Ce n'est donc pas la lutte pour la vie, avec sa violence et sa férocité, qui est la loi de chaque société prise à part, mais au contraire « la coalition » des individualités, pour soutenir la concurrence avec les autres sociétés, et, afin de rendre cette coalition possible, « le respect de l'individu[2] ».

On peut admettre que la vie et la prospérité de l'organisme tout entier sont faites de celles de ses parties. Mais qui est juge de ce qui convient aux parties, sinon l'organisme tout entier? Et quel recours contre lui, s'il dépasse la juste mesure de l'autorité? Comment surtout ne pas se sentir inquiet, lorsqu'on lit dans un travail publié ultérieurement par l'auteur des *Sociétés animales* que « la subordination nécessaire des membres d'une société croît avec le progrès organique[3] »? Il s'agit bien, cette fois, des sociétés humaines, et M. Espinas reproche aux principes de 1789 « le dangereux individualisme qui en est l'âme[4] ». Quant à l'autre garantie qui est offerte, la sympathie des membres du même groupe les uns pour les autres, on peut craindre que ce phénomène de sensibilité tout instinctif ne vaille pas une notion réfléchie de la justice, aussi longtemps du moins que, par l'éducation, l'altruisme n'aura pas changé les âmes. En attendant que cette éducation s'achève, on cherche, avec l'inquiétude de ne pas le trouver, le principe qui fera la suppléance du droit, déchu de son rang en dépit des bonnes assurances qu'on nous prodigue, et l'intérim de la vertu, non encore érigée à celui qu'elle doit occuper un jour.

1. *Les Sociétés animales* (p. 153).
2. *Ibid.* (p. 153).
3. *Les Études sociologiques en France* dans la *Revue philosophique*, année 1882.
4. *Ibid.* (t. II, p. 362).

M. Espinas, lui aussi, hésite à intégrer la sociologie dans la biologie. Entre les deux sciences, dit-il, les frontières sont difficiles à tracer. Ces sciences « s'accompagnent ». L'une sort de l'autre « comme une branche latérale quelque temps parallèle aux rameaux qu'elle doit dépasser[1] ». Ailleurs, il nous montre dans la sociologie « la continuation et l'épanouissement de la biologie[2] ». Distinctions plus ténues, on le voit, plus fuyantes encore que celles de Spencer, mais qui trahissent l'embarras et le malaise du philosophe, partagé entre deux tendances contraires.

D'une part, M. Espinas semble incliner à franchir le pas devant lequel Spencer s'est arrêté. D'autre part, il répugne à expliquer le supérieur par l'inférieur. C'est même cette préoccupation, très vive chez lui, qui l'a conduit à contredire Spencer sur la question du *sensorium commune*. Il faut en admettre l'existence, selon M. Espinas, précisément pour rendre intelligible la conscience individuelle. Ou bien, en effet, la conscience individuelle a sa raison d'être dans une conscience collective, — et alors autant admettre le « moi social » que le moi familial, par exemple ; — ou bien, l'individu étant un groupe, elle a sa raison d'être dans les éléments de ce groupe, dans les organes et les organites, c'est-à-dire au degré le plus bas de l'être[3]. Répudiant cette hypothèse, M. Espinas superpose au mécanisme toute une métaphysique. Mais, moins hardi que Leibnitz, il ne se résout pas à voir de l'esprit, de la pensée partout, jusque dans l'infiniment petit de l'univers. Il postule alors l'existence de cette « conscience sociale », qui n'est, on le voit, qu'une pièce de rapport, dont, en stricte logique, l'histoire naturelle des sociétés n'a que faire.

M. Schæffle a remarqué quelque part que « personne n'a

1. *Les Sociétés animales* (p. 219).
2. *Ét. sociol. en France*, dans la *Rev. phil.* 1882.
3. *Les Sociétés animales* (p. 541).

sérieusement entrepris de faire la théorie de l'homme social comme si elle était une partie de la zoologie ». Les exemples qui précèdent, et ceux que l'on pourrait y joindre si l'on entrait dans l'examen de certains travaux étrangers qui n'ont d'ailleurs ni exercé ni mérité d'exercer aucune influence sur le mouvement des idées en France[1], et que l'on écarte pour cette raison, prouvent que la remarque de M. Schæffle est exacte.

Quételet, nous l'avons vu, est un moraliste qui signale, sans y insister, la ressemblance des nations avec les organismes. Spencer est arrêté par ses scrupules d'économiste, au moment de donner toute l'ampleur qu'elle comporte à l'histoire naturelle des sociétés; et M. Espinas, par ses scrupules de métaphysicien, au moment d'intégrer définitivement la sociologie dans la biologie. Tous trois, ils parlent volontiers de l'organisme social, mais ils se refusent à tirer les conséquences que l'idée comporte. Quant à tel article de revue « dont l'auteur cherche au microscope dans la composition de l'œuf fécondé et dans la quantité de sang héritable qu'il renferme, le fondement biologique du droit de succession[2] », il est difficile d'y voir autre chose qu'une curiosité. L'histoire naturelle des sociétés n'est donc pas encore faite autant qu'il pourrait sembler.

Telles, d'ailleurs, d'autres formules, également empruntées au vocabulaire scientifique, et qui à diverses époques, surtout depuis la fin du XVIIIe siècle, ont joui d'une grande faveur au-

1. Par exemple, les ouvrages de LILIENFELD, et de SCHÆFFLE.

Celui-ci est aujourd'hui jugé à sa juste valeur en Allemagne, si j'en crois *Les Notes d'un Étudiant français en Allemagne*, publiées par JEAN BRETON, pseudonyme qui cache un de nos jeunes philosophes. Je lis en effet, page 128 : « La méthode biologique, qui a fait tant de ravages en sociologie, paraît être, en Allemagne, de plus en plus déconsidérée.... L'ouvrage énorme de Schæffle en impose moins ici que chez nous. *On ne craint pas, dans l'intimité, de le traiter de livre méprisable* ».

2. Article de revue, sur *Le fondement du droit de succession*, cité par BEUDANT, *Le Droit individuel et l'État* (p. 224, note 2).

près des philosophes. Ceux-ci, en effet, se flattent d'ajouter du poids à leurs opinions en les plaçant sous le patronage des sciences en vogue. C'est ainsi que les théocrates allèguent sans cesse Charles Bonnet; que Saint-Simon puise abondamment dans Vicq d'Azyr, que Comte s'inspire de Gall, et Spencer lui-même, de Von Baër. En se mettant à l'école de Darwin et de Hæckel, les sociologues postérieurs à Spencer et à Comte n'ont donc fait qu'imiter un exemple qui partait de haut, et qui datait de loin.

Par là, se vérifie une sorte de loi, posée à propos d'un autre ordre de faits, mais également vraie, de celui qui nous occupe. « Toute idée nouvelle, a dit un psychologue pénétrant, et surtout une grande découverte scientifique, exerce sur les esprits un attrait puissant. L'attrait est si puissant, que l'on étend volontiers l'explication fournie par cette découverte ou cette idée nouvelle aux faits les plus étrangers à ceux qui l'ont primitivement suggérée[1] ». L'écrivain auquel j'emprunte cette remarque cite des exemples. Pythagore, ayant reconnu la haute importance des mathématiques, conclut à la formule : Tout est nombre. Condillac, frappé du parti que l'on pouvait tirer de l'étude des signes, aboutit à la formule : Toute science n'est qu'une langue bien faite.

L'histoire des théories politiques et sociales vérifie, à son tour, l'observation. Au XVIIe siècle, nous l'avons vu, ces théories se modèlent sur le type des mathématiques, alors dans tout l'éclat de leur précellence. Au XVIIIe siècle, la physique prend son essor : les théories politiques et sociales cherchent à se modeler sur les sciences physiques. Au XIXe siècle, les sciences naturelles réalisent de merveilleux progrès : les théories politiques et sociales se recommandent des sciences naturelles. A « l'Algèbre politique » de Rousseau, à la « Mathématique sociale »

1. E. Naville, *La Physique moderne* (p. 216).

de Condorcet, succèdent d'abord la « Physique sociale » de Saint-Simon, puis la «Physiologie sociale » de Comte, enfin « l'Histoire naturelle des sociétés ». On ne saurait dire, d'ailleurs, que cette dernière conception, principalement sous la forme que nous lui avons vu prendre jusqu'ici, atteste autre chose que la disposition naturelle de l'esprit à étendre incessamment le domaine d'une explication qu'il juge vérifiée pour un certain ordre de faits, de manière à unifier autant que possible la connaissance.

Mouvement bien naturel, expédient tout à fait légitime, à la condition que l'esprit se rende compte de l'opération qu'il accomplit ; ne prétende pas trouver dans les plus lointaines applications d'une hypothèse, la certitude qui manque à son principe ; et avoue le caractère provisoire des interprétations de la nature auxquelles il se fie successivement.

Loin de garder cette réserve, les diverses écoles tendent, au contraire, à excepter la formule à laquelle elles s'arrêtent du sort commun qu'ont subi les formules prédédemment employées. Taine cite quelque part, avec un dédain extrême, et en le reléguant dans une note du bas de la page, le calcul mathématique de la fraction de souveraineté que l'auteur du *Contrat social* attribue à chaque membre de l'État[1]. Il a raison, à son point de vue, de n'y pas attacher plus d'importance ; mais il ne paraît pas se douter que la théorie de l' « organisme social » court le risque de recevoir quelque jour un traitement analogue, et de ne fournir qu'une note du bas de la page aux historiens de l'avenir.

1. *L'Ancien Régime* (t. I, p. 304. Note 1).

II

Il s'est formé, en Allemagne, une école de moralistes, de juristes et de sociologues dont je ne parlerais pas ici, car elle a la plupart de ses origines dans un mouvement d'idées indépendant de celui que j'essaye de suivre, si, d'une part, on n'y trouvait, appliquée avec une rigueur qui manque à la plupart des travaux dont nous venons de nous occuper, la portion essentielle de la méthode positive ; et si, d'autre part, un ouvrage français récemment paru, et tout pénétré de l'esprit de cette école, n'offrait l'occasion d'en étudier les vues sociales et politiques.

L'idée commune — parmi beaucoup d'idées différentes et même divergentes — à des économistes et à des sociologues comme MM. Schœnberg, Wagner, Schmoller[1], Schæffle ; à des juristes comme MM. Jhering et Post ; à des moralistes comme M. Wundt, est, de l'avis même de leur introducteur auprès du public français, l'idée de constituer une *science positive de la morale*[2]. Ils entendent par là une science qui, écartant toutes les hypothèses métaphysiques, s'attacherait uniquement à l'observation des faits moraux, pour en dégager les lois, une fois qu'elle aurait amassé un assez grand nombre de faits. Le point d'où chacun de ces écrivains part pour s'engager dans la voie particulière qui l'attire — science sociale, droit, morale, — est l'idée que la société constitue un *être véritable qui a ses fonctions*, ses fins à lui, distinctes des nôtres ; un être que l'on ne saurait assimiler simplement à l'organisme vivant.

1. Wagner, sous l'influence de Menger, a, depuis, sensiblement modifié ses idées. Voir C. Bouglé, *Les Sciences sociales en Allemagne* (*Revue de Métaphysique et de morale*, novembre 1894).

2. Voir *Revue philosophique* (12e année, t. XXIV), une série d'articles intitulés : *La science positive de la morale en Allemagne*, par M. Durkheim.

M. Schæffle, auquel on a parfois attribué l'opinion contraire, probablement sur le titre de son livre, ou sur les titres des parties de son livre, proteste qu'il n'a employé la terminologie biologique que par métaphore, et s'en tient, pour sa part, à la conception discontinue de Comte. Le *règne social* lui paraît devoir être étudié en lui-même, pour lui-même. M. Wundt dira, en se plaçant au même point de vue que la psychologie sociale (c'est-à-dire l'étude des phénomènes collectifs comme tels, et non pas comme produits ou total des volontés individuelles), est « le vestibule de l'éthique ». Il ne s'agit donc plus ici de poursuivre à travers la biologie des similitudes, plus ou moins fondées; mais d'observer les faits, les faits *sui generis* qui résultent du groupement social. Ces faits, — les mœurs, le droit, les relations économiques, etc., — la « science de la morale » les étudie comme la biologie étudie les siens : voilà la véritable analogie des deux sciences. Elle réside non dans la nature de l'objet, mais dans celle de la méthode.

Il est vrai qu'après avoir préconisé une méthode purement inductive, les différents écrivains dont nous venons de citer les noms se sont un peu trop pressés, au gré de leur critique, de conclure. Les travaux qu'ils ont donnés pèchent, nous dit-on, par « une extrême généralité ». Ils veulent dégager trop vite *le bien*, *le devoir*, *le droit*. Or l'expérience ne nous montre jamais que *des* droits, *des* devoirs, *des* biens. « Pour trouver la formule qui les comprend tous, il faut d'abord étudier chacun d'eux en lui-même, pour lui-même, et non pour arriver d'une haleine à une définition générale de la moralité ». M. Durkheim ajoute que l'heure des synthèses viendra peut-être, mais n'a pas encore sonné. Si on lui demande quel est le principe dernier de la morale, « le moraliste ne peut actuellement répondre que par un aveu d'ignorance[1] ». Ainsi, emprunter aux écrivains

1. Durkheim, articles cités. *Rev. phil.* (t. XXIV, p. 280).

allemands, qui l'ont exposée, leur méthode rigoureusement positive, mais la pratiquer mieux qu'ils ne le font eux-mêmes, avec plus de discrétion et plus de prudence, tel est le programme.

De même, lorsqu'il s'agit non plus de morale, mais de politique. Comment chercher aujourd'hui, avec quelque espoir de la trouver, une définition de l'État? Ne faut-il pas, avant de se lancer dans une aussi périlleuse aventure, avoir examiné, dans le plus grand détail, toutes les diverses conceptions que les hommes se sont faites de l'État, en tenant compte de toutes les conditions et circonstances qui, à chaque période de la civilisation, dans chaque contrée, sous chaque régime, ont déterminé la forme des institutions? C'est seulement lorsque cette enquête consciencieuse et minutieuse sera close, que l'on pourra se flatter d'entrevoir quelque formule générale.

Il y a là, sans aucun doute, un plan de recherches très intéressantes, et une occasion particulièrement méritoire, parce qu'elle est particulièrement difficile, d'appliquer la méthode positive. Mais jusqu'au jour, encore lointain, où la « science de la morale » et la « science de la politique » seront, sinon pleinement achevées, du moins parvenues à un degré suffisant d'avancement pour nous éclairer sur la nature et le caractère des applications qu'il y a lieu d'en tirer, il faudra bien que les hommes se résignent à demander aux systèmes, comme ils l'ont fait jusqu'ici, des directions pratiques, fussent-elles provisoires.

Il semble, au surplus, que la théorie ait une pente invincible à devancer l'observation, puisque l'écrivain qui reprochait, dans les termes que nous avons cités, aux sociologues et aux moralistes allemands leur précipitation à conclure, s'est lui-même, depuis lors, exposé à un reproche identique.

Dans un travail riche en observations de détail, d'une habile

et heureuse ordonnance, et dont le peu qui va être dit ne donnera qu'une idée incomplète[1], M. Durkheim, après avoir vanté à nouveau la méthode qui seule, selon lui, permet d'arriver à des résultats certains, la méthode d'investigations patientes et détaillées, reconnaît « qu'il n'y a qu'un moyen de faire une science, c'est de l'oser[2] ». On se leurre, si l'on attend que tous les matériaux soient réunis, car « on ne peut savoir quels sont ceux dont [la science] a besoin, que si elle a déjà quelque sentiment d'elle-même, partant, si elle existe[3] ».

N'est-ce pas une considération de même ordre que pourraient invoquer M. Schæffle ou M. Wundt, pour se justifier aux yeux de leur critique? Celui-ci répondra peut-être qu'ils ont « osé » leur science sans méthode, tandis que la *Division du travail social* repose sur une méthode rigoureusement scientifique. Je remarque, cependant, à ce propos, l'absence du procédé exhaustif qui nous avait été signalé comme le seul valable. Nulle part, l'auteur n'établit que la loi de la division du travail soit *la seule* qui préside à la vie des sociétés, *la seule*, par conséquent, qui contienne en soi la loi morale dont les sociétés ont besoin. Nulle part, il n'examine ni ne pose même la question de savoir si *d'autres lois* n'exerceraient pas une action concomitante, adjuvante. D'autres que lui pourraient faire bon marché de l'objection : elle paraîtra, sans doute, moins négligeable, adressée à un sociologue qui se fait de la méthode et de ses exigences une idée aussi sévère.

Laissons, toutefois, la question de méthode, pour en venir au fond. *Si*, comme le pense M. Durkheim (c'est là le commun postulat de tous les représentants de l'école à laquelle il appartient), la morale consiste « à faire ce qui est nécessaire à la

1 *La Division du Travail social.*
2. *Ibid.* (*Préface*, p. VIII).
3. *Ibid., loc. cit.*

vie[1] », et *si* (c'est là le postulat particulier de son livre) la division du travail est *la loi unique* qui préside à la vie des sociétés, qui y produit, d'une manière toute mécanique, la civilisation, le progrès[2], et la justice[3], quelle sera, pour la conscience individuelle, la première des obligations?

La société, nous dit-on, crée l'individu; et la société est un organisme[4]. Spencer a eu le tort de ne pas accorder assez de réalité à l'organisme social, et de trop parcimonieusement mesurer la part qui lui revient dans la formation de l'individu[5]. Formé, façonné par la société, l'individu joue, par rapport à elle, le rôle d'un organe dans un organisme[6]. La moralité consistera pour lui à remplir, du mieux qu'il lui sera possible, conformément au principe de la division du travail social, sa fonction spéciale d'organe. D'où, la condamnation de l'éducation par les idées générales, éducation propre à faire des *dilettantes*, et le panégyrique d'une éducation nouvelle, ayant pour but unique de mettre l'individu en état de remplir utilement une fonction déterminée, d'apprendre par avance son rôle d'organe[7]. Destinée modeste, sans doute, si on la compare à celle que l'homme a rêvée, mais destinée qui n'est, nous dit-on, dépourvue ni de beauté, ni de grandeur. N'y a-t-il pas grandeur et beauté à se sentir en conformité avec l'ordre du monde, fallût-il faire le sacrifice de nos aspirations à un état d'indépendance d'ailleurs impossible[8]?

Oui, sans doute, il y a quelque chose de stoïcien et même de chrétien dans le sacrifice qu'on nous demande. Mais à une condition : c'est qu'il soit *senti* et *consenti*. Si une éducation, entiè-

1. *La Division du Travail social*, (*Introd.*, p. v).
2. *Ibid.* (p. 384).
3. *Ibid.* (p. 434).
4. *Ibid.* (p. 237-238).
5. *Ibid.* (p. 382 et suiv.).
6. *Ibid.* (p. 250).
7. *Ibid.*, *Introd.* p. 2. — Cf. p. 452, note.
8. *Ibid.*, Voir les dernières pages du livre.

rement différente de celle que l'humanité a connue jusqu'ici, finit par abolir le sentiment, la conscience du sacrifice, l'homme, né sujet, ou plutôt esclave de la société, n'aura plus, à bien accomplir sa fonction, que le genre de mérite dont un ressort souple et résistant fait preuve, quand il actionne convenablement un mécanisme; ou le genre de mérite dont le foie et l'estomac font preuve, lorsqu'ils sécrètent normalement les liquides nécessaires à la santé du corps humain.

Ou bien, par conséquent, l'éducation nouvelle proscrira d'une manière absolue les idées générales, et en particulier ces idées stoïciennes et chrétiennes qui relèvent et embellissent la soumission même, et alors on ne voit pas bien quelle sorte de grandeur ou de beauté pourrait conserver la morale fondée sur la division du travail social; ou bien, au contraire, l'éducation nouvelle aura le très vif souci d'ennoblir, à son tour, et de parer la dépendance de l'homme, et alors il lui faudrait retenir, au moins en partie, ces idées générales qui, si elles font le dilettante, font aussi l'homme complètement et proprement homme.

L'auteur de la *Division du travail social*, en astreignant l'individu à remplir une fonction déterminée, et en limitant ainsi son horizon moral, se flatte de ne pas le livrer entièrement à la collectivité.

Avec le progrès de la civilisation, dit-il, deux effets parallèles se produisent : accroissement des fonctions de l'État, accroissement de la vie individuelle. Cette coïncidence, trop peu remarquée jusqu'à présent, selon M. Durkheim, est l'un des aspects de la vie sociale actuelle qui l'ont le plus vivement frappé. Il a raison d'insister sur ce fait, car c'est pour l'avoir méconnu, ou pour l'avoir incomplètement étudié, que tant d'esprits s'égarent aujourd'hui à la recherche de solutions chimériques. Une explication satisfaisante de ce fait serait la très bien venue.

Celle que l'on nous propose ici peut-elle suffire? Dans les sociétés inférieures, nous dit-on, la conscience individuelle est envahie par la conscience collective. Tous sentent, pensent, jugent à l'unisson[1]. Dans les sociétés supérieures, l'effet inverse se produit. Ces sociétés iraient même jusqu'à l'émiettement absolu, jusqu'à la dissolution fatale, si la division du travail social n'intervenait, à titre de principe modérateur, pour rappeler l'individu à ses devoirs envers la collectivité. Admettons que telle soit la marche des choses : y a-t-il là une explication du fait, ou une constatation pure et simple? Le problème que l'auteur a posé au début du livre[2] est-il effectivement résolu, ou bien, ainsi qu'il arrive, l'énoncé tient-il lieu de solution?

Il n'y aurait solution proprement dite que si la division du travail possédait quelque propriété merveilleuse, propre à déterminer ce double effet. Mais l'intervention d'une puissance de ce genre nous reporterait en des régions où la « science positive de la morale » n'aurait que faire. N'est-ce pas là le vice même du système? Quand on nous montre la division du travail agissant d'abord sur la constitution physique, puis sur la constitution mentale des sociétés, y suscitant d'autres mœurs, d'autres sentiments, d'autres idées[3], l'esprit évoque, malgré soi, la *vis operans* des scholastiques[4]. Après quoi, il se demande encore comment, en l'absence de tout plan, la marche des sociétés s'oriente dans un sens *nécessairement* favorable à la civilisation, au progrès? Et il se prend à craindre que sur

1. *Division du Travail social* (p. 216).

2. « Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société »? *Ibid.* (*Préface*, p. IX).

3. Voir, pour la description de ces effets, *Ibid.*

4. Je trouve, à propos de l'idée que le fait social existe, en tant que social, en dehors de ces manifestations individuelles, la même critique à l'adresse de M. Durkheim, chez TARDE, *Logique sociale* (*Préface*, p. VI). « M. Durkheim nous rejette en pleine scolastique. »

tout ce livre, d'une construction en apparence si solide, où règne une méthode qui se flatte d'être strictement positive, la métaphysique, fantôme mal exorcisé, ne continue à planer, invisible, mais présente?

III

La *Science positive de la Morale*, la *Science positive de la Politique* demeurent évidemment des domaines ouverts, où il est à souhaiter que de bons travailleurs s'installent. Après de longues recherches, si longues que nous n'en pouvons, à l'heure actuelle, entrevoir le terme, ni, à plus forte raison, conjecturer d'une manière plausible les résultats, les auteurs qui s'y seront adonnés, apporteront peut-être aux sociétés des révélations dont elles pourront faire leur profit. Il a fallu des siècles pour que les sciences de la nature se constituassent à l'état positif. Combien de temps faudra-t-il pour que les sciences morales et sociales, si complexes, parviennent au même état, et à leur achèvement sous cette discipline? En tous cas, la sociologie contemporaine, tant qu'elle ne sera que l'expression hâtive, prématurée, partielle, d'une pensée qui se cherche encore, et n'est pas sûre de se trouver, n'a pas à nous dicter, du haut de ses tâtonnements inévitables, une politique et une morale.

Le fait-elle, par une de ces inconséquences qui sont familières à l'esprit humain? La politique et la morale qu'elle nous recommande apparaissent comme le produit d'un choix sentimental ou rationnel, plus ou moins ouvertement accompli par le sociologue entre les formules également arbitraires qui se disputent la créance des esprits. Mais, du moment qu'il y a *choix*, les conclusions perdent de leur autorité. Elles prennent place dans la série, tant décriée par ceux qui s'y rangent à leur

insu, mais qui n'est pas près de se clore, des interprétations subjectives de la nature et de la vie, dans cette série d'interprétations où la philosophie politique de Spencer figure au même titre que celle de Rousseau.

CHAPITRE TROISIÈME

LE SOCIALISME SCIENTIFIQUE

Le *Socialisme scientifique* n'a pas encore trouvé, en France, son expression théorique complète[1]. Mais il se rattache par trop de liens au mouvement d'idées que nous étudions ici, pour ne pas occuper sa place dans ce livre. A défaut de théoriciens français — la plupart des ouvrages écrits en notre langue ont une allure de pamphlets, et la polémique y étouffe la doctrine[2] — nous étudierons le socialisme scientifique dans les œuvres de Karl Marx et d'Engels, qui, mieux que leurs disciples français, ont su tracer une ligne de démarcation entre l'action révolutionnaire — même quand ils y participaient de leur personne — et les vues spéculatives.

I

Engels a écrit quelques pages qui ont été présentées au public français sous le titre de : *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*[3]. Ce titre met en présence et en contraste les deux

1. L'œuvre de Benoît Malon, qui seule pourrait être considérée comme offrant ce caractère, est, je le montrerai plus loin (liv. V, chap. I), toute pénétrée d'éléments étrangers au socialisme proprement scientifique, tel que Karl Marx l'a conçu.

2. Je citerai, par exemple, les courts écrits de M. Paul Lafargue, les brochures de M. Jules Guesde et celles de M. Brissac, les articles de M. Rouanet, et d'autres collaborateurs de la *Revue socialiste*, ou l'*Aperçu sur le socialisme scientifique*, de M. Deville, dont il sera, d'ailleurs, plusieurs fois question incidemment.

3. *Socialisme utopique et Socialisme scientifique*, brochure in-8°, chez Der-

aspects que le socialisme a successivement revêtus au cours de ce siècle.

L'ancien socialisme, celui que nous avons étudié plus haut, est pénétré de métaphysique, de morale, de religion. Il rêve une régénération de l'humanité par l'amour, et le réveil de la foi dans les âmes. Les réformes économiques ne doivent se produire qu'après la réforme des cœurs et des esprits. Elles ne revêtent, d'ailleurs, dans la pensée de leurs partisans, ni une forme très précise — l'idée de l'organisation du travail reste vague chez Louis Blanc — ni un caractère très pratique — voyez les rêveries communautaires. — Séduisant par sa générosité, le socialisme de Saint-Simon comme celui de Pierre Leroux, le socialisme de Sismondi comme celui de Louis Blanc n'était évidemment pas fait pour contenter des esprits exigeants en fait de précision[1]. Ajoutez que, sauf chez les précurseurs français du collectivisme, les Pecqueur et les Vidal, il comportait un absolu dédain de la liberté, une prodigieuse débauche d'autorité.

Le nouveau socialisme se flatte au contraire, en dépit des intentions que la polémique courante lui prête avec une bonne foi médiocre, de ménager une certaine part de liberté à l'individu. Nous verrons plus loin s'il y réussit, mais il est équitable de lui donner acte de son intention. Autre différence non moins importante : le nouveau socialisme est résolument matérialiste. Entendez par là non seulement qu'il s'appuie sur les

veaux, traduit par Paul Lafargue. Ces pages ont été extraites d'un ouvrage plus considérable d'Engels, mais, ajoute le traducteur, elles ont été, à cette occasion, revisées par l'auteur, qui y a ajouté divers développements, de façon à les rendre plus intelligibles au public français. (*Avant-propos* du traducteur, p. 5).

1. Engels raille l'enthousiasme des socialistes français (*loc. cit.*, p. 9). — Les proclamations du gouvernement provisoire français de 1848 ont, de même, excité les sarcasmes de Karl Marx, qui s'en est moqué dès 1850, dans la *Nouvelle Gazette du Rhin*. Voir sur ce point, Bourdeau, *Le Socialisme allemand contemporain* (p. 20).

données de la science matérialiste, mais surtout qu'il considère la révolution sociale comme devant se faire d'abord, sinon uniquement, au profit des intérêts matériels du prolétariat. Enfin, le nouveau socialisme justifie encore l'épithète dont il se pare, quand, au lieu de se borner à critiquer l'ordre existant, il l'explique en même temps qu'il le condamne. Saint-Simon et Pierre Leroux, Sismondi et Louis Blanc réprouvent la concurrence industrielle. Karl Marx et Engels montrent comment, étant donnés les faits, elle ne pouvait pas ne pas se produire. Les premiers socialistes proposent d'appliquer certains remèdes au mal social, mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là, quelle raison de choisir? Marx et Engels ont la prétention d'établir que leur socialisme, à eux, *ne pouvait pas ne pas exister sous la forme même qu'il a revêtue.* Il est, à les entendre, le produit *nécessaire* d'un *développement nécessaire* de la pensée, interprétant de mieux en mieux des faits également *nécessaires*, et tirant de ces faits des conséquences qui ne le sont pas moins[1].

Aussi, se flattent-ils d'envelopper les esprits d'un réseau d'arguments et de preuves dont les mailles serrées rendent toute résistance, toute évasion impossible. C'est sur ce point qu'il convient de faire porter la discussion. Nous écarterons, ou, pour mieux dire, nous laisserons de côté toutes les objections extérieures au système, par exemple, les réfutations totales ou partielles que les économistes ont faites du collectivisme, en partant de principes qui ne sont pas les siens[2]. Nous nous demanderons simplement si, même sans en contester le point de départ, le socialisme scientifique offre toute la consistance logique et, par conséquent, l'évidence qu'il se flatte d'offrir.

1. Engels, *Soc. utop. et Soc. scient.* (p. 21).

2. On trouve dans l'ouvrage de M. P. Leroy-Beaulieu : *Le Collectivisme*, une discussion de ce genre.

Mais avant d'engager cette discussion, nous devons, fidèle à notre méthode, montrer comment s'est formée la théorie collectiviste, et en quels termes elle pose le problème des relations de l'individu avec l'État. Est-il nécessaire d'avertir que dans les pages suivantes, le socialisme scientifique, dégagé de toute compromission avec la politique révolutionnaire, qui n'en fait pas nécessairement partie intégrante, est toujours traité comme une doctrine ayant les mêmes droits que les autres à une étude impartiale?

II

La part de Karl Marx[1] dans la formation du socialisme scientifique est double. Il a écrit des livres, un livre surtout, le *Capital*, qui, comme on l'a dit justement[2], exerce sur beaucoup d'esprits de notre temps une influence comparable à celle du *Contral social* sur les contemporains de la Révolution; et il a contribué à fonder l'*Association internationale des Travailleurs*, à laquelle est dû le réveil de l'action socialiste, assoupie en France depuis la compression des mouvements populaires de juin 1848. C'est comme révolutionnaire militant que Marx a créé l'Internationale; mais je ne sais si son livre n'est pas plus révolutionnaire encore que ne l'a jamais été cette association. En tous cas, tandis qu'elle est morte, il vit.

La philosophie de Hegel, ou du moins cette philosophie telle que la comprenait la gauche hégélienne, sert à Marx de point de départ. Bientôt il est vrai, il s'en dégage et s'en éloigne, mais non sans retenir de cette fréquentation première, avec la passion

1. *Misère de la philosophie* (1847) en français. — *Das Kapital*, 1er vol., 1867; 2e, posthume, 1885. Le 3e volume (en 2 parties) vient de paraître (1895) pendant que nous corrigions les épreuves de ce livre. Il reste les matériaux d'un quatrième.
2. Bourdeau, *Le Socialisme allemand* (p. 201).

de la dialectique, la notion fortement ancrée dans son esprit de l'évolution des choses, de l'*Entwicklung*. Cette notion est vraiment la « clef du système » de Marx. Faute d'y accorder l'attention convenable, on s'expose à ne pas entendre ce système, et à en méconnaître la portée.

La prétention des économistes est de voir dans l'ordre social fondé sur la concurrence un ordre d'une valeur absolue, qui ne peut désormais subir aucun changement notable sans qu'il en résulte un préjudice pour l'humanité. Cet ordre s'est formé, sans doute, avec le temps, mais du jour où les *lois naturelles* qui le régissent ont été découvertes, l'homme s'est trouvé en possession de la vérité définitive. Ces lois, tout comme les lois de la physique, étaient vraies avant qu'on ne les connût; elles valent pour le passé, elles valent pour l'avenir. Impossible d'admettre qu'elles viennent à se modifier, impossible d'en concevoir d'autres qui les contredisent.

A cette conception, Marx et Engels — Lassalle déjà avant eux — opposent l'idée de l'évolution naturelle et nécessaire des relations économiques. Et cela, de très bonne heure, avec la claire vue du but qu'ils visent. « Le mode de production, écrit Karl Marx dès 1847, les rapports dans lesquels les forces productives se développent, *ne sont rien moins que des lois éternelles*, mais correspondent à un développement déterminé, etc.[1] ». Lassalle établit, de même, que les conceptions humaines touchant la famille, l'héritage, etc., sont liées à l'histoire[2]. Plus tard, il rencontre la formule décisive : « L'erreur commune des économistes bourgeois est de considérer le capital, ainsi que toutes les autres catégories économiques, comme des catégories logiques éternelles. *Les catégories économiques ne sont point des catégories logiques, mais des catégories historiques*[3] ». Ce mot, à

1. *Misère de la philosophie* (p. 115).
2. *Système des Droits acquis*. (*Préface*, p. XVI ; p. LXIX, n° 1 ; p. CCLIX, n° 1.)
3. *Capital et Travail* (trad. fr.), p. 246. — Cf. *Ibid.* (p. 199).

lui seul, dit tout. L'ordre social qui s'est établi sous certaines influences peut être modifié ou même disparaître sous des influences différentes. Le point de vue de la relativité se substitue au point de vue de l'absolu, en ce qui concerne les relations économiques, comme il s'y était déjà substitué dans tous les autres domaines de la pensée.

Par cela même qu'ils affirment le caractère relatif des données de la science économique, Karl Marx, Lassalle et Engels dépassent de beaucoup la conception générale des socialistes du premier tiers de ce siècle. Les premiers socialistes considéraient l'ordre social de leur temps comme purement accidentel. L'avidité de la bourgeoisie l'avait créé et le soutenait. L'élan généreux de tous devait l'emporter, et le remplacer par un autre. Il suffisait, pour obtenir ce résultat, de substituer, dans les âmes, l'altruisme à l'égoïsme. C'est pourquoi, tous finissaient par avouer que la réforme de l'éducation était, de toutes les réformes, la plus utile et la plus urgente. Bien différente est la conception de Marx. L'ordre capitaliste est apparu, à une heure donnée, sous l'action de causes déterminées. Il n'a pas pu ne pas se produire, mais de même qu'il est *le fruit du passé*, il est *le germe de l'avenir*. On ne peut donc plus objecter à Marx qu'il se repaît de rêves et de chimères, en admettant que ce qui est aurait pu ne pas être. On ne peut pas lui reprocher davantage d'imaginer arbitrairement l'avenir, puisqu'il prétend *le lire et le faire lire dans le présent bien compris*. D'autres objections sans doute subsistent, que nous indiquerons tout à l'heure, mais il est impossible d'user de celle que nous écartons ici, sans s'exposer au reproche mérité de dénaturer le système.

Les *conditions de la production*, telles sont les causes qui déterminent, aux divers stades de la civilisation, l'état économique et social. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leurs modes de production, et par là se transforment tous les rapports sociaux. « Le moulin à bras

donne la société avec le suzerain, le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel[1] ».

Il faut distinguer ici deux points : l'un qui avait déjà été vu et marqué par les socialistes de la période antérieure, savoir : que les rapports économiques priment tous les autres et les engendrent[2]; l'autre, qui est nouveau, savoir : que les rapports économiques eux-mêmes dépendent des circonstances de la production, lesquelles changent sans que nous le voulions, souvent même sans que nous nous en apercevions. Quand, à un moment donné, les volontés s'émeuvent, quand on comprend que l'ordre social existant est défectueux, et qu'il convient de le changer, ce n'est pas qu'une révélation soudaine se produise, une sorte d'illumination de l'intelligence et du cœur. Cela prouve que « lentement, silencieusement, les méthodes de la production et les formes de l'échange ont subi des métamorphoses, avec lesquelles ne cadre plus un ordre social adapté à des conditions économiques surannées[3]. »

Or la prétention du socialisme scientifique est d'établir que le monde est arrivé à l'une de ces périodes, où se marque un désaccord profond entre l'ordre économique existant et l'état des moyens de production.

L'ordre capitaliste ou bourgeois est caractérisé par la grande manufacture, avec la division indéfinie du travail, par le libre

1. Karl Marx, *Misère de la philosophie*, p. 100.

2. Mais Marx voit cela mieux que ses devanciers. Tandis que Saint-Simon, par exemple, disait, en gros, « les relations économiques sont plus importantes que les formes politiques », Marx analyse. Il le fait déjà dans la *Misère de la philosophie* (p. 17). « Le besoin que l'on a des *notaires* ne suppose-t-il pas un ordre civil donné, qui n'est qu'une expression d'un certain développement de la propriété, c'est-à-dire de la production »? — Cf. *Le Capital*, 1re partie, éd. fr., chap. II, p. 34. « Le rapport juridique, qui a pour forme le contrat, légalement développé ou non, n'est que le rapport des volontés dans lequel se reflète le rapport économique. Son contenu est donné par le rapport économique lui-même. »

3. Engels, *Soc. utop. et Soc. scient.* (p. 22).

contrat, la concurrence, l'échange, l'échange surtout[1]. Cet ordre a succédé à un autre ordre économique, qui reposait sur la petite production. Au moyen âge, il était naturel que les moyens de travail, d'importance très limitée, fussent la propriété de l'individu[2]. Mais la grande production ayant pris la place de la petite, grâce aux applications de la vapeur et à l'invention de machines nouvelles, exige le concours d'un nombre énorme d'ouvriers, dans une fabrique immense, pour façonner un seul et même objet. En d'autres termes, la production s'est transformée « d'une série d'actes individuels en une série d'actes sociaux[3] ». Les produits eux-mêmes, jadis individuels, sont aujourd'hui sociaux. Cependant *l'appropriation des produits*, au lieu de devenir sociale à son tour, demeure individuelle. Le produit appartient au capitaliste, non à la masse des travailleurs qui l'ont créé. Contradiction insupportable : l'appropriation demeure ce qu'elle était, « quand chacun portait lui-même sur le marché la table ou le soulier qu'il avait lui-même fabriqué[4] ». Cette antinomie, disent les socialistes, est fondamentale, elle est « la source de tous les antagonismes dans lesquels se meut notre société[5] ».

J'ai suivi, pour plus de clarté, l'exposé très synthétique fait par Engels. Mais j'aurais tout aussi bien pu prendre dans le *Capital* les éléments de cette explication. Toute une section du premier volume, la quatrième[6], est consacrée à exposer le processus des moyens de production, et à mettre en lumière l'opposition qui s'est graduellement accusée entre leur état actuel et le mode d'appropriation capitaliste. Je reviens d'ail-

1. Engels, *Soc. utop. et Soc. scient.* (p. 25-34).
2. *Ibid.* (p. 22-23).
3. *Ibid.* (p. 24).
4. *Ibid.* (p. 24).
5. *Ibid.* (p. 34).
6. *Le Capital*, 1re partie, éd. fr., chap. XII à XV inclusivement.

leurs à Karl Marx pour montrer rapidement — c'est le point le plus connu de sa théorie, par conséquent celui où il est le moins nécessaire d'insister — les raisons qui condamnent l'appropriation capitaliste.

Marx part de la loi des salaires, telle que Ricardo l'a formulée. L'employeur paye à l'ouvrier strictement la somme dont il a besoin pour ne pas mourir de faim. Le travail que l'ouvrier fournit est donc une marchandise qu'on achète juste sa *valeur d'échange*. Mais le travail a aussi une *valeur d'usage*, laquelle se mesure à la quantité des produits créés. L'ouvrier qui, pour un prix déterminé, fournit une journée de travail, crée en produits l'équivalent de son salaire bien avant que la journée soit achevée. Mettons, par exemple, qu'il emploie la première moitié de la journée à racheter ainsi son salaire. Durant la seconde, il continue à produire au profit du patron. Il produit ce que Karl Marx appelle de la *plus-value*. Le patron s'approprie ainsi un profit net, qui est, selon Marx, la source unique du capital. Il n'admet pas, en effet, que ni l'échange ni l'épargne réussissent à créer le capital. Toujours et partout le capital a été prélevé par le patron sur le travail de l'ouvrier : il n'est que la plus-value même.

Ce n'est pas tout. La plus-value augmente sans cesse : 1° à mesure qu'il y a plus d'ouvriers réunis dans un même atelier; 2° à mesure que la journée de travail est plus longue; 3° à mesure que l'ouvrier crée, grâce au perfectionnement de l'outillage, une plus grande quantité de produits dans le même laps de temps. Ces trois conditions se trouvent aujourd'hui réunies. L'usage des machines accélère le travail et en augmente la puissance créatrice, la journée de travail tend à se prolonger, les ouvriers sont de jour en jour plus nombreux dans des fabriques et des usines plus vastes. Mais tandis que le capitaliste s'enrichit, le prolétaire demeure dans un

état de pauvreté que le contraste entre sa situation et celle de l'homme qui l'exploite rend plus cruel encore.

Arrivé à ce point de son analyse, Marx personnifie tout à coup le capital. Cette entité, que sa dialectique a façonnée, devient un être réel[1]. Il prête à cet être des « penchants, des mobiles », le penchant à s'accroître sans trêve et sans mesure. Le capital, dit-il, « est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant; sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage[2] ». Ces métaphores ont passé dans la langue courante de la polémique révolutionnaire, sans y être précédées, du moins le plus souvent, des raisonnements aigus et subtils dont elles forment la conclusion.

Du jour où le travailleur comprend qu'il est ainsi exploité, que le patron lui paye seulement la *valeur d'échange* de son travail, et en tire lui-même une *valeur d'usage* bien supérieure, de ce jour, une lutte implacable naît entre eux[3]. L'objet de cette lutte, c'est la fixation « d'une journée de travail normale[4] », qui permette à l'ouvrier de gagner sa vie sans s'épuiser. Une loi déterminant la journée de travail, voilà « la véritable grande Charte du monde moderne », et cette Charte remplacera utilement « le pompeux catalogue des Droits de l'homme[5]. »

L'arme employée dans la lutte sera la force[6]. Marx prétend en effet — c'est là encore une des nouveautés du socialisme scientifique — que la force a toujours tranché les grandes difficultés

1. « Le capitaliste (en tant que tel) n'est que le capital personnifié : son âme et l'âme du capital ne font qu'un ». *Le Capital* (3e sect., chap. x, p. 100).

2. *Ibid.* (3e sect., chap. x, p. 100).

3. Voir *Ibid.*, p. 100-101, la prosopopée du Travail s'adressant au Capital : « La marchandise que je t'ai vendue, etc... »

4. *Ibid.* (3e sect., chap. x, p. 128-129).

5. *Ibid.* (p. 130).

6. *Ibid.* (p. 101). — Cf. Engels, *Soc. utop. et Soc. scient.* (p. 21-22, 25).

économiques, ou, pour mieux dire, que l'histoire tout entière n'est qu'une longue lutte des *classes* entre elles pour la suprématie économique.

Cette idée, qui devait tenir une si grande place dans les développements ultérieurs du socialisme, et fournir leur mot d'ordre aux agitateurs préoccupés d'organiser l'action révolutionnaire, apparaît de très bonne heure chez Karl Marx. Il l'expose dans la *Misère de la philosophie*[1]; elle domine le *Manifeste des communistes*[2], elle se retrouve dans le *Manifeste inaugural de l'Internationale*[3]. Le parti socialiste allemand, le parti ouvrier français l'ont prise comme plate-forme politique et sociale[4]. Notons toutefois que Marx a, dès le début, reconnu que la dernière des luttes de classes devait avoir pour résultat final non une nouvelle domination de classe, mais « l'abolition de toute classe[5] ». Notons encore que la lutte dont parle Marx n'est pas nécessairement l'état de guerre à main armée entre le prolétaire et le bourgeois. Il entend surtout par « la lutte des classes » l'effort général et collectif du prolétariat pour s'affranchir de l'exploitation capitaliste. La grève, même pacifique, est un des moyens de lutte auxquels il songe. On ne voit pas pourtant que Marx ait condamné l'emploi de la violence dans la revendication des droits du quatrième état.

1. Voir (p. 131, 177). L'ouvrage se termine par une citation — assez imprévue — de George Sand : « Le combat ou la mort, la lutte sanguinaire ou le néant : c'est ainsi que la question est invinciblement posée. »

2. *Le Manifeste* (1847) — la 5e édition allemande est de 1891 — se trouve résumé dans Bourdeau, *Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe* (p. 216-221).

3. Voir le texte dans Benoît Malon. *Socialisme intégral* (t. I, p. 183 et suiv.).

4. Pour l'histoire du parti socialiste allemand, voir Bourdeau, ouvr. cité; et Dawson, *German Socialismus and Lassalle* (1891).

L'histoire du parti ouvrier français est retracée dans un opuscule de Benoît Malon, *Le nouveau parti* (Paris, Derveaux, 1881).

5. « ... La classe laborieuse substituera... à l'ancienne société civile, une association qui exclura les classes et leur antagonisme ». *Misère de la philosophie*, (p. 177).

Supposons maintenant la révolution terminée, et demandons-nous comment la société qui sortira de cette révolution devra s'organiser, au point de vue économique.

En dénonçant comme la contradiction fondamentale de l'ordre social actuel le *caractère social de la production* et le *caractère individuel de l'appropriation*, Karl Marx laisse pressentir la solution à laquelle il s'arrêtera. Cette solution, au surplus, s'annonce dans les *tendances mêmes* du régime économique actuel, « qui a engendré les agents matériels de sa dissolution[1] ». Comme le capitaliste a naguère privé de sa propriété, fondée sur le travail personnel, le producteur immédiat, de même, aujourd'hui, le capitaliste se voit exproprier par le prolétaire[2].

Déjà en vertu des « lois immanentes » de la production capitaliste, les moyens de travail se concentrent de plus en plus. Pour exploiter la terre avec profit, il faut organiser des cultures d'ensemble. Pour fabriquer les objets de consommation, il faut de puissants instruments d'un prix très élevé. Le résultat doit être, sera la « socialisation du travail et celle du sol ». Les produits de l'un et de l'autre étant créés en commun, sol et instruments de travail devront être possédés en commun. « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation, avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature[3] ». Cette transformation, qui doit mettre fin à toutes les misères actuelles, s'accomplira, selon Marx, beaucoup plus vite, beaucoup plus facilement que la révolution précédente, celle qui a fait passer à l'état « de propriété capitaliste » la propriété privée et morcelée, contemporaine de la production individuelle.

1. *Le Capital* (chap. XXXII, p. 341).
2. « Les expropriateurs seront, à leur tour, expropriés. » *Ibid.* (p. 342).
3. *Ibid.*, p. 342. — Marx dit encore, *Ibid.* (et c'est aussi une métaphore que ses disciples ont souvent employée) : « La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles *ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste; cette enveloppe se brise en éclats* ».

Socialisation du sol, socialisation des instruments de travail : au bout de cette longue série de déductions qui sont propres à Karl Marx, nous rencontrons la solution préconisée, en propres termes, par les premiers collectivistes français. Ils ont un droit de priorité et d'invention incontestable, que l'historien du socialisme, Benoît Malon, a parfaitement raison de revendiquer pour eux[1].

On a vu comment se tiennent et s'enchaînent, dans la pensée de Karl Marx, les différentes parties de son système. Critique et doctrine, pratique et théorie se lient étroitement et se complètent. J'ai simplifié assurément dans l'exposition qui précède, j'espère n'avoir ni amoindri ni faussé les idées de Marx. La substitution du point de vue *historique* au point de vue *dogmatique* des économistes suffit à justifier la prétention de Marx à ne pas être considéré comme un pur et simple révolutionnaire. Révolutionnaire, il l'est sans doute, quand il dénonce les vices de l'ordre économique existant. Mais Adam Smith ne l'était-il pas tout autant, lorsqu'il réclamait la destruction d'un ordre social nuisible au développement de la grande industrie, et la constitution d'un ordre nouveau, propre à en favoriser les progrès?

C'est, en somme, l'aspect sous lequel Karl Marx veut que l'on considère le socialisme scientifique. « De même que les économistes sont les représentants de la classe bourgeoise, de même les socialistes et les communistes sont les théoriciens de la classe prolétaire[2] ». La présence du mot « *communiste* » dans cette phrase s'explique par la date de l'écrit auquel elle est empruntée. Effacez ce mot, comme Karl Marx l'eût lui-même effacé plus tard, quand la différence entre le communisme et le col-

1. Voir, notamment, l'*Introduction* qu'il a placée en tête de la traduction de *Travail et Capital*, de LASSALLE.
2. *Misère de la philosophie* (p. 118).

lectivisme se précisa nettement dans son esprit. Il reste que le socialisme scientifique remplace l'économie politique comme expression de l'ordre nouveau qui est en train de se substituer à celui dont l'auteur de la *Richesse des nations* avait donné la formule.

Dans la pensée de Marx, le socialisme ne *s'oppose* pas aux doctrines des économistes, il leur *succède*.

III

Pour savoir comment la théorie de la révolution sociale s'est précisée et amplifiée à la fois chez les disciples de Marx, il suffit de se reporter aux programmes successifs du parti socialiste allemand[1]. Pour avoir une idée de la société collectiviste, telle qu'elle *devrait être*, si la pure théorie réussissait à passer dans le fait, il suffit de lire un écrit court, mais substantiel et précis, où Schæffle a essayé de condenser ce qu'il appelle lui-même la *Quintessence du socialisme*[2].

Lorsque cet écrit vit le jour pour la première fois, l'auteur fut considéré comme un adepte qui faisait de la propagande pour ses idées[3]. En réalité, c'est un adversaire, mais un adversaire à l'esprit ouvert et critique, préoccupé de bien connaître la doctrine qu'il combat, et capable d'un effort

1. Programmes de Gotha, 1875; — de Halle, 1890; — d'Erfurt, 1891. — Voir les ouvrages déjà cités.

Sur l'origine du terme « collectivisme » voir G. Deville, *Aperçu sur le Socialisme scientifique* (en tête de l'*Abrégé du Capital*, p. 9).

2. Traduit par Benoit Malon. (Librairie du Progrès, 1880.) La 1re éd. allemande a paru en 1874.

3. C'est ainsi que M. Leroy-Beaulieu l'a compris et présenté dans le *Collectivisme*. Depuis, Schæffle a publié un autre écrit : *Die Aussichtslogiskeit der Socialdemocratie* (2e édit., 1885) où il a réuni lui-même un certain nombre d'objections contre le Collectivisme. On trouvera un résumé et une discussion de ce travail dans Maurice Block, *Les Progrès de la science économique* (t. I, p. 214).

sincère pour entrer dans la pensée d'autrui. Les théoriciens du socialisme ont eux-mêmes reconnu que l'on peut trouver dans l'ouvrage de Schæffle « un jugement scientifique sur le collectivisme[1] ». Demandons-lui donc ce que serait la société de l'avenir, si le collectivisme y régnait. Dégagé de toute préoccupation étrangère à l'idée pure, Schæffle nous présente le collectivisme précisément du point de vue qui est le nôtre.

La suppression du capital privé a pour premier effet d'imposer à tous les membres de la société l'obligation du travail personnel, seule source désormais du revenu nécessaire à l'entretien de l'existence. En même temps que le *rentier*, disparaît le *salarié*. Dans tous les ordres d'activité, il ne subsiste que des producteurs travaillant pour la communauté. Le fruit du travail commun est partagé entre tous les membres de la société, réserve faite d'une part destinée à l'entretien des institutions d'utilité publique non directement productives, telles que les écoles, musées, hôpitaux, etc.; ainsi qu'à l'entretien des institutions productives, telles qu'usines, fabriques, etc. Ce « capital réservé » constitue une sorte « d'impôt naturel », qui remplace tous les autres[2].

Le travail national est géré par une administration, à laquelle revient le soin de faire fabriquer, emmagasiner, transporter, livrer les produits utiles, à un prix qui couvre les frais de production[3]. Plus de *commerce*, par conséquent, plus de *marchandises*, plus de *marchés*, ni de *bourses*[4]. Le *numéraire* disparaîtra lui-même le jour où la socialisation des moyens de tra-

1. Benoit Malon. Avant-propos à la traduction de la *Quintessence du Socialisme* (p. 4).
2. *Ibid.* (p. 35-36).
3. *Ibid.* (p. 48-49).
4. *Ibid.* (p. 65-68).

vail sera complètement achevée[1]. Le « moyen général d'achat », remplaçant l'argent, est « le bon de travail », délivré à chacun pour rémunérer sa part de production. Le travailleur est payé d'après la « quantité et l'utilité sociale » du travail fourni. « La mesure de la valeur » du produit est « le temps de travail social » nécessaire pour l'obtenir[2]. Le travailleur est d'ailleurs libre, s'il veut aller plus vite et s'acquitter, par exemple, en quinze heures d'une tâche qui en demande vingt en moyenne, de réaliser une économie de temps, sans pour cela voir son revenu diminuer. D'où, une certaine marge au bénéfice soit des plus actifs, qui pourront se reposer davantage, la tâche quotidienne une fois accomplie; soit des plus dévoués qui pourront, s'ils y trouvent plaisir, aider les autres, une fois leur propre travail achevé.

La journée de travail normale sera fixée au nombre d'heures qui aura été reconnu indispensable pour produire tout ce dont la collectivité a besoin. Les fonctionnaires préposés à l'organisation de la production devront s'arranger de manière « que la somme totale de travail d'une période soit toujours égale, au moins en général, à la valeur totale de la masse des produits dans la même période ». En d'autres termes, de manière que les travailleurs puissent toujours « racheter au magasin public le produit total du travail collectif[3] ». La société se borne, on le voit, à opérer entre ses membres « un échange d'objets de même qualité et de même valeur usuelle ». Elle ne cherche pas à « gagner », ni à obtenir de plus-value[4]. Chacun jouit,

1. Schæffle admet que l'on conçoive une période transitoire, durant laquelle certaines branches de la production demeurant privées, l'argent continuerait à jouer son rôle. (*Quint. du Soc.*, p. 50-51.)

2. C'est-à-dire le temps qui, « d'après l'état donné de la technique sociale, en rapport avec une unité des besoins publics, doit être employé, en moyenne, à la confection du produit ». (*Ibid.*, p. 75.) Cf., une formule similaire d'Engels, citée par Bebel, *La Femme* (trad. fr., p. 273).

3. Schæffle, *Quint. du Soc.* (p. 76).

4. Bebel, *La Femme* (p. 272).

sinon du produit direct de son travail (les uns produisent pour les autres, en vertu de la division du travail), du moins de l'équivalent intégral de son effort[1]. Voilà pour la production de la richesse.

La consommation obéit, à son tour, à des règles. Avec les bons de travail, chacun se procure ce dont il a besoin[2]. Le besoin satisfait, l'épargne est permise. Épargne des *moyens de jouissance*, et non des *sources de revenu*[3]. Les moyens de jouissance se transmettent par héritage[4], l'héritage ayant perdu ses principaux inconvénients, du moment qu'il ne s'applique plus qu'à des objets dont l'accumulation, si ample qu'elle soit, peut se trouver aisément détruite par quelques générations de dissipateurs. Comme l'épargne, les dons demeurent permis. L'organisation collectiviste se flatte de n'exclure « ni l'hospitalité, ni la bienfaisance, ni les libres soins donnés aux malades, ni la libre poursuite d'intérêts humanitaires, scientifiques ou religieux, sous la forme d'association[5] ».

Il faut une certaine puissance d'imagination pour concevoir ce programme réalisé, pour se représenter un ordre économique où le numéraire ne jouerait plus aucun rôle; où tous les intermédiaires qui se placent entre le producteur et le consommateur auraient perdu, avec leur raison d'être, leur droit à l'existence; où le capital, de privé, serait devenu public.

Mais les théoriciens du collectivisme, ainsi qu'il a déjà été dit, ne croient pas nécessairement à l'application prochaine et intégrale de leur système. Ils admettent de lentes préparations,

1. Schæffle, *Quint. du Soc.* (p. 77).
2. Voir plus loin, sur la *Liberté des besoins*.
3. *Quint. du Soc.* (p. 90-92).
4. Schæffle, *Quint. du Soc.* (p. 95). — Il ne faut pas oublier que Schæffle présente ici le collectivisme sous son aspect plus favorable, et que, sans parler des révolutionnaires français, Bebel, par exemple, tient au sujet de l'héritage, un langage tout différent.
5. *Quint. du Soc.* (p. 100).

une longue période transitoire, au cours de laquelle l'ordre social nouveau se substituera graduellement à l'ordre existant[1]. Vienne le jour où la révolution sera mûre, c'est-à-dire où il y aura lieu de consacrer les transformations qui se seront spontanément accomplies : la révolution ne sera ni plus difficile à accepter, ni, au fond, d'autre nature que celle qui a conduit les hommes du régime féodal au régime capitaliste bourgeois.

Qu'a-t-on vu se produire alors? Le bourgeois a racheté ses droits au seigneur. Le seigneur, plus ou moins satisfait de ce rachat, n'a pu en tout cas « réclamer pour tout l'avenir l'empêchement d'un mode meilleur de production[2] ». La société collectiviste rachètera, de même, le capital privé au moyen « d'annuités de moyens de jouissance, qui dureront jusqu'à ce que tout le monde se soit fait aux nouvelles conditions[3] ». La bourgeoisie, plus ou moins satisfaite de ce rachat, dont bénéficieront quelques générations, « s'inclinera devant le droit nouveau proclamé par la majorité du peuple, comme la noblesse a dû s'incliner devant le droit proclamé par la bourgeoisie[4] ».

On remarquera qu'il n'est pas ici question de violence. La « lutte des classes » a presque disparu de l'exposé de Schæffle. La réalisation de l'ordre collectiviste y est présentée comme un effet naturel du développement même des conditions économiques actuelles. Nous ne nous trouvons pas en présence de ce que l'auteur appelle les « folies de quelques têtes échauffées », mais bien « de la formulation la plus logique et la plus sensée que l'on puisse obtenir de la nouvelle

1. *Quint. du Soc.* (p. 30).

2. *Ibid.* (p. 37).

3. *Ibid.* (p. 37). Même remarque que tout à l'heure. L'accord sur le *rachat* n'existe pas entre collectivistes. Cf. G. Deville (*loc. cit.*, p. 61).

4. *Quint. du Soc.* (p. 37). Schæffle cite également, en exemple, le régime fait à l'Église catholique par la Révolution française, et dont l'Église catholique a dû se contenter. *Ibid.* (p. 38). Il oublie que l'Église, outre qu'elle touche une indemnité annuelle a pu *thésauriser* de nouveau, tandis que les dépossédés, dans son système, ne le pourraient plus.

idée[1] ». Ainsi conçu, le collectivisme échappe — Schæffle a raison d'en faire la remarque[2] — à un certain nombre d'objections dirigées contre les anciennes formes du socialisme, et que l'on regrette de rencontrer encore trop souvent sous la plume des critiques qui discutent ou s'imaginent discuter le socialisme scientifique, comme si les objections vraiment topiques qu'il comporte n'étaient ni assez nombreuses, ni assez solides.

Par exemple, il est faux de dire que le collectivisme veut travailler sans moyens de production, qu'il déclare la guerre à la grande fabrication, qu'il condamne toute propriété privée, toute forme de l'héritage, qu'il procède à un partage ou à des partages périodiques, qu'il s'appuie sur un principe tombé on ne sait d'où, étranger à la réalité des faits. Il est faux de dire que le collectivisme entraîne nécessairement l'internationalisme, puisqu'on peut parfaitement admettre que chaque collectivité s'enferme en elle-même, et qu'il se produise « un trop grand isolement national[3] ». Il est faux de dire que le collectivisme soit anti-social, quand il se flatte précisément de serrer davantage le lien social. Il est faux de dire qu'il confine à l'anarchie, puisqu'il est, au contraire, essentiellement et absolument organisateur, etc....

Les vraies difficultés sont ailleurs. Difficultés d'application : comment venir à bout d'estimer la valeur de tant de travaux inégaux entre eux, et hétérogènes, avec la seule « unité de temps et de travail social »? Comment mener à bonne fin l'énorme, l'écrasante comptabilité des bons de travail? Comment, dans le travail même, éviter le gaspillage du temps et de la matière première; pourvoir au renouvellement de l'ou-

1 *Quint. du Soc.* (p. 21).
2. Voir le résumé de ces objections non recevables, *Ibid.* (p. 105-107).
3. *Ibid.* (p. 106).

tillage, sans le stimulant de l'émulation, et obtenir, sans celui du besoin, une activité suffisante des moins laborieux? — Difficultés de principe : le mobile de l'intérêt privé disparaissant, par quoi sera-t-il remplacé? Quelle garantie aura-t-on que la production demeurera suffisamment abondante pour répondre à toutes les nécessités, suffisamment variée pour contenter les goûts divers? Schæffle reconnaît que cette difficulté est particulièrement grave. Elle constitue ce que Bacon eût appelé un cas « crucial ». Selon la solution qui prévaudra », on verra se produire la victoire ou la défaite du socialisme, la réforme ou la ruine de la civilisation économique[1] ». Mais Schæffle constate aussi que la discussion scientifique de ces diverses questions ne fait que commencer. « L'affinage » des doctrines collectivistes n'est pas, selon lui, impossible, tant s'en faut, et il convie même les esprits à s'en occuper[2].

Est-ce tout? Non, voici encore une autre objection essentielle qui touche au *punctum saliens*, à l'idée de la valeur, telle que le collectivisme la conçoit. Schæffle montre avec force qu'à côté de la valeur « résultant de la somme de travail nécessaire à la production », un objet de consommation aura toujours et gardera une valeur *variable selon les circonstances*. La production d'une livre de pain exigera toujours le même temps, mais si le blé est rare par suite d'une mauvaise récolte, n'est-il pas vrai que la livre de pain aura, de ce chef, une valeur supplémentaire? L'administration de l'État collectiviste ne pourra, en effet, offrir ni des habits, ni des objets d'art au travailleur, qui, contre des bons de travail, lui demandera du pain. Il faudra donc établir une taxe « en plus de la valeur des frais », afin que le produit, rare une année et d'autant plus

1. *Quint. du Soc.* (p. 55).

2. « C'est une des tâches les plus grandes et les plus conservatrices, il n'y en a pas de plus décisive pour les destinées de l'humanité ». *Ibid.* (p. 58).

désiré, n'aille pas à des privilégiés, afin « que chacun ait pour le moins, le strict nécessaire[1]. »

Les socialistes qui se piquent d'interpréter avec le plus de fidélité, la doctrine de Karl Marx, répondent à cela qu'il ne faut chercher dans la théorie marxiste de la valeur aucune « mesure de répartition[2] »; qu'au surplus l'objection est purement théorique, et que dans la pratique, on pourrait s'en tirer par le rationnement.

C'est le grand mot des collectivistes, et il n'exprime que trop fidèlement l'essence de leur système. Tout y est rationné; mais, comme nous l'allons voir, rien plus que la liberté, dont ils prétendent pourtant assurer à l'homme la « vraie jouissance ».

IV

Ce que deviennent dans la société collectiviste les rapports de l'individu avec l'État, il est aisé de s'en rendre compte.

L'administration chargée de répartir entre les travailleurs la matière première, de contrôler la part effective de travail qu'ils fournissent, de leur attribuer les bons représentatifs de cette part de travail, enfin de leur procurer les objets de consommation ou les jouissances esthétiques payables avec ces bons, ressemble de très près au Dieu-État, à l'État-Providence que nous avons déjà rencontré sur notre route. Et de fait, les collectivistes se félicitent de voir la marche même des événements amener des interventions de plus en plus fréquentes et de plus en plus importantes de l'État dans la vie de la nation[3];

1. *Quint. du Soc.* (p. 78).

2. Réponse faite à Schæffle par le journal *le Vorwaerts*, n° 128, année 1877. — Cf. *Quint. du Soc.* (p. 79, note.)

3. « Il faut se défaire de la peur enfantine de l'État qu'affectent surtout les bénéficiaires du système capitaliste ». Benoit Malon, *Précis de Socialisme* (p. 173).

Bourdeau (*ouvrage cité*, p. 27) nous apprend que *Sybil*, le roman de Disraeli,

tout comme ils se félicitent de voir les moyens de production s'accumuler entre les mains de compagnies, plus ou moins ouvertement en possession d'un monopole. Ennemis jurés de la féodalité financière, de la Bourse, de l'agiotage, les collectivistes suivent cependant d'un œil plutôt favorable le progrès des syndicats, des trusts, des cartels organisés par de grands intérêts financiers[1]. C'est que ces divers arrangements réglementent la production, et témoignent qu'on peut se passer de la libre concurrence, travaillant ainsi, sans que ceux qui y ont recours le comprennent, à l'avènement de l'ordre collectiviste. Ainsi l'État, quand il multiplie ses interventions, prépare l'avènement d'une société où il n'y aura plus d'État. Tel est bien le but de Marx et d'Engels. Le régime collectiviste ordonnera et administrera méticuleusement le travail, mais il aura pour caractéristique essentielle *la destruction de l'État comme État*[2].

Cette formule, chère aux socialistes allemands et à leurs disciples français[3], constitue l'une des nouveautés du système. Elle marque le point de séparation entre le socialisme de Lassalle et celui de Marx[4]. Il importe de l'examiner de près.

On sait d'où elle vient. Nous l'avons rencontrée déjà, en germe chez Saint-Simon, tout à fait précise chez Proudhon. Il est possible que Marx et Engels l'aient arborée pour faciliter l'action commune des socialistes révolutionnaires et de l'élé-

traduit par Mme Liebknecht, fait partie de la Bibliothèque socialiste allemande. On y lit que « l'État *n'a qu'un seul devoir, assurer le bien-être des masses* ».

1. Bourdeau *Ouv. cit.* (p. 80-81).

2. Engels, *Soc. utop. et Soc. scient.* (p. 31).

3. « Il n'y a pas à perfectionner, mais à supprimer l'État ». Deville, *Aperçu sur le Soc. scient.* (Éd. abrégée du *Capital*, p. 17).

4. Le programme de Gotha, qui a régi l'action du parti socialiste allemand de 1875 à 1890 était résolument *étatiste*. Le programme d'Erfurt (1891) ne parle plus de l'État. On a pu dire, avec raison (Bourdeau, *Ouv. cit.* p. 136), que le programme d'Erfurt marque « le triomphe définitif » des idées de Marx.

ment anarchiste[1]. L'*Internationale* s'est longtemps efforcée de retenir les adeptes de Bakounine, qui, d'ailleurs, ont fini par la renier. Ils n'y eussent jamais adhéré, si Marx, continuant Lassalle, eût poussé à l'accroissement des fonctions de l'État. Mais ces explications visent l'origine de la formule et sa raison d'être; elles n'en éclaircissent pas le sens.

Dans l'ordre social actuel, conforme aux données de l'économie politique, l'État sert principalement à garantir aux citoyens l'usage de leurs droits, et à la cité elle-même, l'indépendance. Les socialistes ajoutent que l'État garantit aussi ses privilèges à la « classe exploitante[2] ». Vienne une révolution, qui supprime les luttes de nation à nation, détruise la « classe exploitante », abolisse tous les droits naturels ou acquis, et élimine jusqu'à l'idée même de droit : l'État ne servirait plus à rien. Devenu inutile, il ne lui resterait qu'à disparaître. C'est là précisément ce que veulent dire les disciples de Marx, lorsqu'ils assurent que « le premier acte par lequel l'État s'affirmera comme le représentant de la société tout entière, à savoir la prise de possession des moyens de production au nom de la collectivité, sera en même temps *son dernier acte de gouvernement*[3] ».

Mais, à supposer que les fonctions politiques remplies par l'État dans l'ordre actuel soient abolies, ne sera-ce pas au bénéfice d'une fonction sinon entièrement nouvelle, du moins développée d'une manière tout à fait insolite? La société collectiviste ne sera-t-elle pas dans la main de l'administration, qui lui impartira le travail et la jouissance, le pain et la culture; dans

1. Voir sur les relations de l'Internationale avec les adeptes de Bakounine Laveleye. (*Ouv. cit.*, p. 191, 199.)

2. « L'État n'est plus que l'organisation de la force en vue du maintien des conditions actuelles de la propriété, et du pouvoir social ». Bebel, *La Femme*, p. 250.

3. Engels, *Soc. utop. et Soc. scient.* (p. 37).

Bebel souligne le sens : « avec le gouvernement, aura disparu tout ce qui le représente, l'*appareil politique tout entier* ». *La Femme* (p. 299).

la main des statisticiens chargés de décider la quantité de blé ou de vin, de toile ou de laine, qu'il faudra produire ou fabriquer chaque année, dans chaque canton, dans chaque ville? L'organe, quel qu'il soit, individu ou groupe d'individus, qui réglera le sort de chacun dans la société collectiviste, jouera donc à l'égard des administrés un rôle sensiblement analogue à celui que l'État joue actuellement envers les citoyens. Moins *gouvernée*, si l'on veut, la cité collectiviste sera tellement plus *administrée*, qu'on ne voit pas ce qu'elle gagnera au change. Il n'y aura en définitive, qu'un mot de rayé dans le dictionnaire de la politique : l'État. Mais il sera remplacé par un autre : la Société. La contrainte viendra de la Société au lieu de venir de l'État. Elle n'en sera pas moins pesante pour cela, et, tout l'indique, elle pénétrera plus loin et plus avant dans le domaine réservé jusqu'ici à la liberté.

L'appareil politique disparaissant, quelles formes revêtira l'organisation nouvelle? Il est difficile d'en parler avec précision. Les théoriciens du collectivisme se sentent encore très éloignés de la période d'application. Aussi, se dispensent-ils de traiter ce point. Ils se donnent même l'air de n'y pas toucher, par scrupule de méthode. Il est trop tôt; à quoi bon aborder déjà ces questions encore obscures? *Fata viam invenient.* C'est en vain, par exemple, que l'on chercherait chez Marx les linéaments de l'ordre politique à venir. La plupart de ses disciples se bornent, eux aussi, à noter les *tendances* qui, dans la société actuelle, en présagent et en préparent une autre. Ils sont très réservés quant aux *formes* de la société future. D'autre part, les militants, préoccupés avant tout de lutter contre l'ordre actuel, cherchent à tirer parti des formes existantes, plutôt qu'à en inventer de nouvelles. Il est superflu d'ajouter que leur attitude varie avec le milieu, autre en France, autre en Allemagne. En France, le régime parlementaire et le suffrage universel sont particulièrement visés par la polémique socialiste.

Le régime parlementaire, il n'y a pas lieu d'en être surpris. Mais ce n'est pas l'un des traits les moins notables du système, que le mépris de ses partisans pour l'égalité politique, créée et consacrée par le droit de suffrage. Il est vrai que le suffrage universel a un tort inexpiable : « il amuse le peuple avec des fadaises politiciennes »; il s'efforce « de l'intéresser à la modification de tel ou tel rouage de la machine gouvernementale ». Enfin, il « voile, au bénéfice de la propriété, la véritable lutte à entreprendre[1] ».

Sans nous attarder au détail des programmes d'action, variables, je le répète, selon les lieux et les temps, et destinés probablement à être corrigés ou contredits par des programmes ultérieurs, demandons-nous plutôt ce que vaut la prétention affichée par les nouveaux collectivistes, comme elle l'était déjà par leurs précurseurs, les Pecqueur et les Vidal, de laisser subsister une certaine somme, et même une somme considérable de liberté individuelle? Schæffle, qui présente toujours le collectivisme sous son aspect le plus favorable, qui s'efforce d'en obtenir la pure essence, en le dégageant de toutes les scories que les ignorants ou les militants mêlent à l'idée première, abonde en ce sens. Il estime que le régime collectiviste comporte, en bonne mesure, la liberté des besoins, la liberté du travail, la liberté politique, enfin la liberté de penser.

Quelle objection de principe, dit-il, s'oppose à ce que la collectivité produise tous les objets que ses membres peuvent réclamer pour leurs besoins personnels? Remettons-nous en, ajoute-t-il, « au sens si puissant et généralement si développé de la liberté individuelle », pour garantir à chacun la libre satisfaction de ses besoins[2]. Toutefois, Schæffle ne dissimule

1. Deville, *Aperçu sur le Soc. scient.* (Éd. abrégée du *Capital*, p. 46.) *Quint. du Soc.* (p. 47).

pas que si certains besoins lui paraissaient « immoraux ou malsains », la collectivité refuserait probablement d'y satisfaire[1]. Voilà qui est grave, car c'est rendre la collectivité arbitre et maîtresse, non seulement de toute hygiène, mais de toute morale, et décharger la conscience individuelle du soin de prononcer sur le bien et le mal, pour rejeter ce soin sur la conscience sociale.

Quelle objection de principe, continue Schæffle, à ce que dans la diversité presque infinie des travaux nécessaires, chacun choisisse la tâche pour laquelle il se sent le plus de goût[2]? Les plus ingrates d'entre les tâches matérielles attireront toujours une clientèle composée de gens qui redoutent les apprentissages délicats, la grande dépense d'attention, etc. Les plus difficiles d'entre ces tâches, l'art, la science, attireront les esprits exigeants, les âmes hautes et fières. Ici encore, on peut justement répondre que ce qui est ménagé, ce sont les apparences plutôt que la réalité de la liberté. Car, en définitive, il n'est aucune de ces vocations — à supposer qu'elles existent — qui soit assurée de ne pas se heurter, je ne dis point aux circonstances, ce qui est un cas ordinaire, mais à la volonté de la collectivité, volonté souveraine, et qui ne sera pas nécessairement équitable.

Schæffle regarde comme compatible avec le collectivisme, un certain degré d'autonomie communale et de *self administration*[3]. La décentralisation est, de même, préconisée par nombre de socialistes français[4]. Mais qu'importe que la

1. « Il pourrait se faire que l'État économique unitaire rejetât certains besoins physiquement ou moralement nuisibles, et incompatibles avec ses principes... en ne produisant plus les moyens de les satisfaire ». *Quint. du Soc.* (p. 90).

2. *Ibid.* (p. 98).

3. *Ibid.* (p. 106).

4. Cf. Deville, *Aperçu sur le Socialisme scientifique* (p. 21). Il demande que les instruments de travail soient « socialisés, et non pas communalisés, comme le voudraient quelques-uns, car les inconvénients de la propriété individuelle se retrouveraient dans la propriété communale ».

commune s'administre plus librement, si, dans chaque commune, il ne subsiste pour l'individu, que fort peu ou point d'indépendance, si toutes les démarches de sa vie sont réglées, sans sa participation, par un pouvoir absolu? Parce que la machine qui le mettra en branle sera placée plus près, et sera de moindre dimension, l'individu en sera-t-il moins automate dans presque toutes ses actions?

Vient, enfin, la liberté de la pensée et de la croyance. Le socialisme actuel est irréligieux, matérialiste, mais les précurseurs ne l'étaient pas : ils étaient spiritualistes, chrétiens même. Rien n'empêche, selon Schæffle, que le collectivisme ne revienne à l'inspiration de ses premiers représentants. Il est inutile de faire remarquer que la plupart des collectivistes contredisent Schæffle sur ce point ; qu'ils considèrent comme acquises les opinions philosophiques actuellement régnantes dans leur milieu, et qu'ils n'en admettent pas la disparition. Mais laissons là les problèmes philosophiques et religieux. La liberté de penser, telle que le socialisme la comporte, ira-t-elle jamais jusqu'à laisser les adversaires du régime, les mécontents, publier leur pensée et faire de la propagande en faveur d'un régime différent? La société collectiviste laissera-t-elle aux défenseurs de la propriété privée, s'il en reste ou s'il en renaît, la liberté que la société capitaliste laisse aujourd'hui à ses adversaires? Rien de moins vraisemblable, et pourtant Schæffle avoue que si la société collectiviste se montrait incapable d'assurer ces diverses formes de la liberté, « l'ordre actuel, malgré ses difformités, serait encore dix fois plus favorable à la civilisation[2] ».

Quelle conclusion tirer de ce qui précède, sinon que la part de liberté que le collectivisme se flatte de comporter est, à la

1. *Quint. du Soc.* (p. 98, 100, 101).
2. *Ibid.* (p. 47).

fois, singulièrement restreinte et singulièrement précaire? Il en fait grand étalage, d'abord pour répondre aux objections, pour dissiper les préventions; puis, parce que la prudence l'oblige à tenir compte du besoin même de la liberté, qui est aujourd'hui si général. Mais son principe n'est pas la liberté; c'est, au contraire, la réglementation à outrance. Son principe n'est pas la justice — rien de plus étranger à l'esprit de Karl Marx qu'une semblable préoccupation — son principe, c'est l'égalité dans le nivellement, l'égalité des tâches, des efforts, des jouissances. N'est-il pas à prévoir que si la doctrine venait à être appliquée, la conscience humaine connaîtrait un état d'oppression, et l'activité humaine un état de dépression d'autant plus insupportables que ce régime succéderait à une phase de liberté à peu près sans limites?

V

Le socialisme scientifique apparaît, avant tout, comme une tentative pour appliquer l'esprit historique à l'étude des faits économiques. Là est sa réelle originalité. Là est aussi son incontestable valeur. La conception générale des choses économiques se trouve profondément modifiée. En même temps que les régimes économiques antérieurs sont justifiés, par rapport aux époques qui les ont vus naître, le régime actuel devient un simple épisode dans une histoire qui n'est pas close. Quoi que l'on pense des théories que Karl Marx a surajoutées à celle-ci, un esprit ouvert et sincère ne peut pas refuser d'admettre désormais la relativité des thèses économiques.

Karl Marx ne s'en est pas tenu à cette constatation. Il a prétendu lire avec assurance, dans les faits présents, l'état à venir du monde économique. Mais, au lieu de laisser se poursuivre

en paix l'évolution à laquelle il croit, il a prétendu en précipiter le cours par l'intervention de la force.

Ici on est en droit de l'arrêter. Ou les faits vont d'eux-mêmes au but qu'il marque : en ce cas, pourquoi l'appel à la violence? Ou ils n'y vont pas spontanément : en ce cas, de quel droit invoquer la nature même des choses? Mais passons. Marx s'appuie, dit-il, sur l'étude des faits, qui proclament, par toutes leurs voix, l'avènement futur, prochain, inévitable du régime collectiviste. Quels faits? *Certains faits* sur lesquels l'attention de Marx s'est trouvée particulièrement attirée, grâce à un concours de circonstances. Tels, l'essor pris au début du siècle par la grande industrie, et aussi la lumière projetée par les enquêtes anglaises sur les misères inséparables de cette transformation économique, misères que les industriels ont mis trop longtemps à reconnaître, et dont ils ont cherché trop tard et trop languissamment à atténuer les effets. Otez du *Capital* ce que Marx emprunte à ces enquêtes, chiffres et aperçus de tout genre, exemples et arguments : l'œuvre sortira de cette épreuve étrangement diminuée. Or, s'il est vrai que les faits qui ont ainsi frappé l'attention de Marx sont des faits notables, il n'est pas vrai que ce soient *les seuls faits* dignes de considération parmi ceux que présente l'état économique de la société moderne. Il n'est pas vrai, conséquemment, que ces faits doivent, *à l'exclusion de tous les autres*, entrer en ligne de compte quand on essaye de deviner, dans l'ordre économique actuel, l'ordre économique futur. Quelques exemples ne seront pas ici superflus.

Le collectivisme, nous l'avons vu, tend à la suppression de l'échange. Dans l'ordre économique à venir, les produits n'auront plus qu'une valeur d'usage. Ils seront livrés directement à la consommation par l'État, ou par l'organisme administratif, quel qu'il soit, qui en tiendra la place. Mais cette altération profonde du régime économique, peut-on dire qu'elle s'an-

nonce et se prépare déjà dans les faits actuels, comme on le dit de la socialisation des moyens de production ? En aucune manière. Les faits nous montrent, au contraire, un progrès incessant, un développement prodigieux des échanges. Ce n'est donc pas dans les faits actuels que Marx trouve le type économique de l'avenir, mais dans un passé mort depuis longtemps, dans ces périodes reculées de l'histoire, dans ces états primitifs de la civilisation où l'échange n'existait pas encore. Voilà donc un point, et un point capital de la théorie collectiviste, qui se présente non *en conformité*, mais *en contradiction* avec la réalité.

Ce n'est ni le seul, ni le principal. Marx et Engels voient se préparer, dans les faits actuels, un régime où la propriété sera collective. Leur argument unique, ils l'empruntent aux progrès de la grande industrie, à la concentration croissante, dans un petit nombre de mains, des moyens de production. Cet exemple, sans aucun doute, est intéressant, frappant même, et il paraît bien comporter, au premier abord, l'interprétation que Marx et Engels lui donnent. Toutefois, la concentration n'est souvent qu'un rideau, qu'il suffit de soulever pour voir apparaître la diffusion à l'infini de la propriété et du capital. C'est le cas de toutes les grandes entreprises par actions, où la *Compagnie* puissante n'est que le représentant, le substitut, d'un nombre immense de propriétaires. Et plus se fractionneront — comme on y tend aujourd'hui — les titres de participation à ces entreprises, plus sera mensongère l'apparence de la concentration des capitaux.

D'autres exemples, non moins frappants, se présentent, d'ou il est naturel de tirer des conclusions opposées à celles de Marx. Un observateur pénétrant et original des faits sociaux, qui ne défend pas une thèse, qui accepte la vérité d'où qu'elle

vienne, Cournot[1], croit lire dans l'histoire non la condamnation, mais le triomphe du laissez faire, par conséquent de l'individualisme — contre lequel, d'ailleurs, il admet et fait valoir, pour son propre compte, plus d'une objection. Un autre écrivain, à l'esprit accueillant, et qui n'est nullement suspect de parti pris doctrinal, M. de Laveleye, constate que les vestiges encore subsistants de propriété collective tendent à s'effacer. Un troisième, enfin, dont l'œuvre considérable se rattache, comme nous le verrons plus loin, au mouvement de réaction contre l'individualisme, Le Play, fait remarquer que les associations de travailleurs possédant en commun, tendent de plus en plus à disparaître, et, chose plus curieuse, que les essais récents qui ont été faits pour les reconstituer, n'ont pas réussi[2].

Ni Le Play, ni Cournot, ni Laveleye n'expriment là une opinion, une *appréciation* que le collectivisme pourrait, à bon droit, contester ou réfuter. Tous trois citent des *faits*; et tout ce qu'il est important de retenir ici, c'est que ces faits offrent, eux aussi, un sens; qu'il n'y a pas de raison pour ne pas en tenir compte, sinon de préférence aux faits relevés par Karl Marx, du moins concurremment avec ces faits, quand on cherche à lire dans l'avenir.

Il y a donc, dans la conception collectiviste, une part d'arbitraire. Les diverses portions n'en sont pas reliées les unes aux autres par un enchaînement irréfragable. Sur plus d'un point, il y a place pour des difficultés, ou des doutes, ou des contestations : grave inconvénient pour une théorie qui se présente comme l'expression nécessaire, comme la formulation absolument adéquate et rigoureusement cohérente de la réalité même.

On s'explique, à vrai dire, ces inconséquences, lorsqu'on

1. Cournot, *Enchaînement des idées* (t. II, p. 258; t. IV, p. 12).
2. *Réforme sociale* (t. II, p. 227 et suiv.).

scrute les origines de la pensée de Karl Marx, et lorsqu'on le voit recevoir de toutes mains les éléments de son système.

J'ai déjà dit ce qu'il doit à Hegel : une large vue philosophique, celle de l'évolution de toutes choses. J'ai aussi fait une brève allusion à ce qu'il emprunte aux premiers socialistes français. Il leur doit des vues de détail : le discrédit jeté sur la politique pure, l'indifférence à l'égard des institutions qui paraissent particulièrement propres à favoriser le progrès de la démocratie, comme le suffrage universel; la condamnation du régime des associations multiples, qui ne feraient, comme l'ont vu les socialistes français, que ressusciter, sous une forme plus grave, la concurrence et ses maux. Ce n'est pas tout : Fourier, Proudhon peuvent réclamer leur part d'influence sur l'esprit de Marx. Le premier déjà *explique*, et par conséquent *proclame nécessaire* le présent qu'il condamne. Le second désigne l'État, organisme essentiellement politique, à la vindicte, au mépris d'une société résolue à ne vivre que d'administration. Enfin, les premiers collectivistes français ont fourni à Marx et à Engels la formule même de la socialisation des moyens de production et du sol[1].

Les économistes, à leur tour, ont fourni plus qu'on ne peut croire à Karl Marx. Il hérite d'eux, indirectement, par Proudhon et par Fourier. En outre, il les connaît lui-même très bien, et les a directement pratiqués. Les notes du bas des pages, dans le *Capital*, attestent la confiance avec laquelle l'auteur a dépouillé toute la littérature économique de son temps. Sur

1. Ce n'est pas seulement Benoit Malon qui insiste sur les emprunts faits par Marx et Engels aux socialistes français, disant « le Socialisme contemporain tient toutes ses théories positives, sauf la systématisation de la lutte des classes, et presque toutes ses données critiques, des théoriciens de la première moitié du siècle ». (*Précis de Soc.*, t. I, p. 58.) Schæffle est également de cet avis (*Quint. du Soc.*, p. 22). Et Engels lui-même indique Saint-Simon et Fourier comme les précurseurs de Marx. (Bourdeau, ouv. cit., p. 15, note 1.) On parle d'autant moins de Proudhon, qu'on lui doit davantage.

beaucoup de points, il ne fait, continuant encore Fourier et Proudhon, qu'aller aux conséquences extrêmes des principes posés par les économistes. On peut soutenir, sans paradoxe, que le socialisme révolutionnaire, au point de vue doctrinal, c'est la plupart du temps, l'économie politique prolongée en ligne droite jusqu'à l'absurde.

N'est-ce pas Adam Smith qui refusait de reconnaître à la richesse une source autre que le travail? Marx ne fait guère que rétrécir l'acception de ce mot. Le cosmopolitisme des socialistes n'est que l'idée de la « République universelle des produits », chère aux économistes, comme aux philosophes eux-mêmes, et qui, si elle paraît intolérable aujourd'hui, par suite d'événements historiques dont nous portons les conséquences, n'en demeurera pas moins, il faut le dire, après les réparations nécessaires, la conquête désirable de l'avenir.

Marx n'a pu échapper au sort ordinaire des penseurs qui réagissent contre une doctrine. Pour réfuter l'adversaire, ils voient les questions sous le même angle que lui, et au lieu de corriger une erreur, s'exposent à la doubler d'une erreur nouvelle, qui n'est que l'inverse de la première.

La théorie de la rente de Ricardo est certainement le germe de la théorie de la plus-value. Qu'est-ce à dire, sinon que l'une est tout aussi excessive que l'autre? Il y a mieux : l'observation pure et simple des faits n'aurait jamais suggéré à Karl Marx l'idée de nier la valeur de l'échange et le rôle même de l'échange. S'il refuse d'admettre une valeur autre que la valeur d'usage, c'est qu'il veut réagir contre ceux d'entre les économistes qui ont fini par ne voir que l'échange dans l'économie politique. On se souvient de la formule chère à Bastiat : l'échange, c'est l'économie politique elle-même. D'où il suit que l'on ne saurait trop faciliter l'échange, trop abonder dans le sens de la liberté. D'où il suit encore, que la relation-type

entre les membres d'une société, est celle qui préside à l'échange : le contrat. D'où il suit, enfin, que le libre contrat est le dernier mot de la philosophie politique et sociale. Karl Marx se refuse à admettre « que les personnes n'existent les unes pour les autres qu'à titre de représentants de la marchandise qu'elles possèdent[1] ». Mais il va jusqu'à la conséquence extrême de cette vue : il nie et proscrit l'échange. L'échange proscrit et nié, à quoi bon le laissez faire, à quoi bon le contrat? Ainsi, la négation et la proscription de toute liberté, la négation et la proscription du contrat sous toutes ses formes dans la vie économique, sociale, et politique, suivent la négation et la proscription de l'échange, avec la même logique qui liait tout à l'heure entre elles, chez les économistes, les thèses opposées. Il y a *parallélisme de construction* entre le système de Marx et celui qu'il combat.

Aussi certaines objections qui frappent les thèses des économistes, se retournent-elles, sans qu'on y change rien, contre les thèses de Marx. S'il est excessif, et par conséquent faux, que « la société se ramène à l'échange », il n'est pas moins excessif, par conséquent pas moins faux, qu'elle se ramène toute à l'usage. Les *Recherches sur la richesse des nations* et, à plus forte raison, les livres des disciples et des successeurs d'Adam Smith placent l'esprit en face d'une abstraction : *la richesse en soi*, qu'il s'agit d'accroître. Marx nous place en face d'une autre abstraction : *le travail en soi*, qui doit devenir non seulement la loi, mais l'instrument universel. — L'économie politique a été justement accusée de manquer d'entrailles, mais le socialisme scientifique n'échappe pas à cette accusation. Il ne dit plus avec le socialisme antérieur : « à chacun selon ses besoins », formule qui comporte de graves difficultés, mais

1. *Le Capital* (1re partie, chap. II, p. 34). — Cf. Lassalle, *Capital et Travail* (p. 86-87, 92, 197).

qui, du moins, n'est ni sèche, ni dure. Il dit : « à chacun suivant son temps de travail », posant ainsi une règle toute mécanique, qui, si elle était prise à la rigueur, exclurait de la répartition et de la jouissance du *nécessaire* tous ceux que quelque infirmité mentale ou physique, mal constatée, rendrait incapables de fournir leur part *égale* de labeur social.

Exclusif, abstrait et sec comme l'économie politique elle-même, le socialisme scientifique repose, en outre, sur un postulat certainement plus difficile à accorder que le postulat économique. Le postulat économique, on s'en souvient, c'est qu'il faut favoriser le progrès de la civilisation, caractérisée avant tout par le développement des échanges, et de la grande industrie. S'il est vrai que la société a pour objet exclusif le progrès de la civilisation ainsi comprise, la libre concurrence est justifiée, avec toutes les conséquences qu'elle comporte, les mauvaises comme les bonnes. Mais est-il vrai que tel soit l'objet principal de l'organisation sociale? L'aspiration à la justice n'est-elle pas pour le moins aussi fondamentale que l'attachement à la civilisation? Il suffit de poser cette question pour enlever toute certitude aux conclusions des économistes. Le socialisme scientifique, de son côté, s'appuie sur un postulat que l'on peut ainsi formuler : les conditions de la vie économique, intellectuelle et morale de l'humanité étant profondément modifiées, le labeur humain n'en demeurera pas moins fécond et progressif.

Est-il évident que la production, dans le nouveau système, suffira aux besoins? Non, rien n'assure que le régime de la propriété collective rendra ce que rend le régime de la propriété individuelle; rien n'assure que le travail organisé administrativement rendra ce que rend le travail libre. D'autre part, les sources de la pensée créatrice et de l'originalité morale ne risquent-elles pas de tarir, sous la lourde main

de l'autorité? L'inquiétude du mieux, l'instinct révolutionnaire lui-même, cause et principe de tant de maux, mais aussi cause et principe de toutes les grandes conquêtes, ne s'atrophiera-t-il pas dans la morne satisfaction du jour présent, que suivra un lendemain semblable?

Comment, enfin, ne pas constater que le changement de sens de ces termes, socialisme, individualisme, déjà commencé avec les premiers socialistes français, s'achève avec leurs successeurs allemands? Partout, dans cette doctrine, je vois l'individu à la poursuite de son bien propre, et quand je cherche la Cité, je ne la trouve plus. L'administration si compliquée, si surchargée qui va distribuer le travail, la jouissance, aura-t-elle grand souci des intérêts généraux, élevés, *collectifs*? Karl Marx ne paraît pas s'être rendu compte qu'il portait à sa limite extrême l'inflationnisme de l'individualité, et que la principale des critiques qu'il dirige contre la société actuelle — à savoir, de se trop préoccuper de l'individu — se rétorque contre la société qu'il prétend élever sur les ruines de celle où nous vivons.

CHAPITRE QUATRIEME

CONCLUSIONS DU LIVRE QUATRIÈME

Le plus frappant, sans doute, des traits communs qui rapprochent les théories sociales et politiques examinées dans ce quatrième livre, c'est l'effacement, la disparition de l'opposition absolue entre l'individu et l'État, caractéristique elle-même des théories passées en revue au livre précédent.

Auguste Comte, les créateurs de l'Histoire naturelle des Sociétés, et de la Science positive de la morale, le Socialisme scientifique, font également effort pour prouver qu'entre l'individu et l'État — ils disent, de préférence, entre l'individu et la société — aucune opposition, aucun antagonisme ne peut ni ne doit exister. C'est une question de savoir si, dans la pratique, il en irait ainsi. Théoriquement, cette vue est conséquente avec l'hypothèse initiale à laquelle ces diverses écoles se réfèrent. Autant, en effet, le dualisme des éclectiques favorisait l'opposition de l'individu à l'État, autant le monisme auquel s'arrêtent quelques-unes de ces écoles, et vers lequel tendent les autres, y met obstacle.

Lorsque de Maistre et de Bonald, pour réagir contre la philosophie de Rousseau, tâchaient à « réintégrer l'homme dans la nature », ils ne pensaient pas donner la formule d'un mouvement d'idées destiné à se tourner finalement contre leurs

croyances les plus chères. Telle a été pourtant la fortune de cette maxime.

Les écoles qui sont venues ensuite, et qui ont parlé au nom de « la science », semblent s'être assigné pour tâche commune de justifier la formule des théocrates, quittes, si elles en conservent la lettre, à en transformer l'esprit. La société civile et politique, l'homme, ont été, par ces écoles, réintégrés dans la nature. Mais la nature telle qu'elles la conçoivent n'a rien de commun avec celle que concevait Joseph de Maistre ou de Bonald.

Le mécanisme règne dans le monde que les philosophies scientifiques nous ont fait, et, par delà le mécanisme, une grande hypothèse, reconnue pour telle par les esprits les plus perspicaces, érigée par d'autres en théorie irréfutable, professée, confessée par quelques-uns comme une foi : le monisme matérialiste.

Aux rayons de cette lumière nouvelle, toutes choses changent d'aspect, de caractère. « L'individualité n'est pas de ce monde », disait Ballanche, et il entendait par là que le mystère de l'individualité doit être attribué à l'action transcendante du principe divin. « L'individualité absolue n'existe pas », disent aujourd'hui l'Histoire naturelle des Sociétés, la Science positive de la morale, et elles entendent par là que l'organisme le plus rudimentaire enferme des éléments innombrables; que chaque vivant est une colonie de vivants; que le phénomène de la conscience se décompose en facteurs multiples, et se réduit à une série de mouvements moléculaires. Ainsi de toutes les formules qui ont passé, de la langue des théocrates, dans celle de leurs authentiques mais infidèles continuateurs.

La critique nouvelle et puissante de l'individualité psychologique et physiologique, qui se dégage des travaux contemporains, introduit une vue générale des choses évidemment incompatible avec celle que les fondateurs de l'individualisme

avaient adoptée. Comment la raison, la volonté, continueraient-elles à être réputées les puissances créatrices de l'ordre social et politique, si ce ne sont plus là que des mots résumant un processus purement physique? Comment l'individu demeurerait-il le premier moteur de tout l'ordre social et politique, si l'unité qui le caractérise a cessé d'être immédiate, primitive, pour devenir secondaire, dérivée?

L'ancienne philosophie de la nature et de l'esprit voyait dans l'unité une donnée originale. Les philosophies qui prétendent être l'expression adéquate de la science, ne voient dans l'unité que la forme rapide, mouvante, illusoire, des combinaisons pour ne pas dire des jeux du multiple. Ainsi s'explique la prédominance actuelle du point de vue que l'on a nommé « *social* » dans tous les ordres de recherches [1]. Ce n'est pas seulement la société qui passe pour antérieure, et, par conséquent, supérieure à l'individu. En anthropologie, la race ; en histoire, la nation ; en littérature, le genre ; en linguistique, la proposition [2] sont réputées par quelques-uns, jouir d'une vie propre, distincte de la vie de leurs éléments, et qui est même la source où ces éléments puisent leur vie. Voilà, nous dit-on, les réalités initiales, les vrais *êtres*.

Qu'est cela, toutefois, sinon une vue très peu scientifique, nullement positive, et une renaissance de l'antique réalisme que la critique s'était flattée d'avoir rendue à jamais impossible? Pour reprendre les exemples cités, la proposition grammaticale, le genre littéraire, la nation, la race, la société nous sont donnés comme des réalités supérieures indépendantes de la représentation que notre esprit s'en forme, et comme les vraies *causes* qui expliquent autant d'effets. Or, sur quel argu-

1. On sait quel parti Guyau, par exemple, a tiré de cette idée dans ses livres.
2. Voir un article de M. Brunetière (*Revue des Deux Mondes*, 1893), où les preuves de cette renaissance du *réalisme* sont précisément assemblées.

ment se fondent ceux qui les conçoivent ainsi? Sur une prétendue exigence de la « science ». De quelle science? D'aucune science positive particulière, puisque le problème est de ceux que les diverses sciences se dispensent, s'interdisent d'examiner. Elles prennent le monde donné tel qu'il s'offre, elles étudient les phénomènes dans toutes leurs relations, mais sans essayer de pénétrer le mystère de la causalité, ni celui de l'être. La « science » dont il est ici question n'est donc qu'une métaphysique grossière, fruit d'une sorte de réalisme inconscient, contre lequel certains esprits de ce temps ne savent pas se défendre. Avant de réaliser la société, la race, la nation, le genre, la proposition, ils ont commencé par réaliser la science; par admettre qu'une fois épuisées les questions particulières dont la chimie, la physique, etc., s'occupent, et auxquelles elles appliquent une méthode féconde, il existe une autre science, « la science » située sur le prolongement *de toutes les sciences*, et capable d'aborder, de résoudre les problèmes que celles-ci font profession d'écarter.

On reviendra plus loin sur cette renaissance du réalisme, ainsi étroitement liée à la superstition de la science positive totale et unique. Il nous suffit, pour le moment, de rappeler que la plupart des théories sociales et politiques examinées dans le quatrième livre doivent l'autorité, la force dont elles paraissent douées, à la double concordance qu'elles offrent, tant les unes avec les autres, que toutes ensemble avec cette vue générale des choses.

Ainsi, on s'en souvient, les idées politiques de Royer-Collard et de Benjamin Constant, les idées économiques de Bastiat, empruntaient le crédit dont elles ont joui, durant un temps, à la manière dont elles s'adaptaient soit entre elles, soit à la philosophie dominante d'alors. Supposez, disions-nous en constatant cette adaptation parfaite, qu'une pierre se détache de

l'édifice : il risque de crouler. L'événement l'a bien montré. Un changement de point de vue dans la philosophie générale a fait éclater l'insuffisance d'un individualisme trop peu fidèle à la pensée du XVIIIe siècle, et c'est là le service que les doctrines examinées dans ce quatrième livre ont rendu à la pensée individualiste elle-même.

Mais, aussitôt, une philosophie politique et sociale a surgi, conforme, dans ses lignes générales, à la conception des choses qui s'est élevée sur les ruines de l'éclectisme. Cette philosophie politique et sociale paraît très forte, et en mesure de défier toutes les objections. Supposez, toutefois, que la conception des choses à laquelle elle se rattache, comporte quelque objection dirimante : la voilà qui perd, du même coup, le meilleur de son crédit. Elle redescend du rang de vérité confirmée à celui d'hypothèse discutable. L'évidence n'est pas faite sur les questions qu'elle tranche, mais reste à conquérir. Nous voudrions que cette remarque fût présente à l'esprit du lecteur lorsqu'il s'agira de conclure.

LIVRE CINQUIÈME

LA CRISE ACTUELLE

DES

IDÉES SOCIALES ET POLITIQUES

LIVRE CINQUIÈME

Sollicitée en des sens si divers par tant de doctrines opposées, la pensée contemporaine incline vers un syncrétisme superficiel qui, loin de la contenter, aboutit aux amalgames les plus déconcertants. C'est là l'un des aspects de la crise actuelle des idées sociales et politiques.

L'autre aspect de cette crise résulte de l'état d'impuissance où la thèse individualiste se voit réduite, depuis que libéraux, démocrates, économistes, ou bien font profession de répudier tout commerce avec les idées générales, ou bien cherchent leur point d'appui dans des systèmes d'idées générales incapables de le leur fournir. Beaucoup d'écrivains ont eu le sentiment plus ou moins confus de cette crise, quelques-uns ont essayé de la résoudre.

Avant de terminer cette recherche, il nous faut relever les traces de la pénétration réciproque des doctrines adverses dans un grand nombre d'œuvres ou déjà anciennes, ou toute récentes. Il nous faut montrer comment les difficultés qui travaillaient déjà l'individualisme, lorsqu'il s'est reconstitué au commencement du siècle, éclatent à présent dans tout leur jour. Il nous faut expliquer pourquoi, parmi les tentatives

faites pour exonérer les consciences du trouble qui les saisit dès qu'elles ont à se prononcer sur ces matières, une seule a, selon nous, réussi et pu réussir.

Tel est l'objet de ce cinquième livre, et le lien qui y rattache nos *Conclusions*.

CHAPITRE PREMIER

MÉLANGE ET CONFUSION DES PRINCIPES

On ne s'attend pas à trouver ici le catalogue de toutes les œuvres de philosophie politique et sociale où se mêlent, à doses variables, les principes les plus divers. Une telle énumération serait à la fois fastidieuse et stérile. Des exemples choisis la remplaceront avec avantage. Ces exemples sont empruntés, les uns aux œuvres les plus importantes de ce temps, les autres à des œuvres de valeur moindre, mais d'où se dégage une leçon d'autant plus instructive, que l'auteur a cru les composer en disciple, et selon la formule de l'école. S'il a, malgré cette préoccupation, introduit dans son livre des éléments disparates, c'est donc qu'il participe, lui aussi, à la confusion générale des idées dont nous avons précisément à démontrer l'existence.

I

L'œuvre, considérable à tous égards, de Le Play[1] sera notre premier exemple. Sainte-Beuve appelle quelque part Le Play « un Bonald rajeuni[2] ». Je doute qu'il ait cru si bien dire, car il n'a probablement pas remarqué, en tous cas il n'a pas signalé

1. *La Réforme sociale en France* (1864); *L'Organisation du travail* (1870); *La Constitution essentielle de l'Humanité* (1881).
2. *Nouveaux Lundis* (IX, p. 180).

la combinaison curieuse qui s'opère chez Le Play du principe théocratique, de l'esprit historique, et du libéralisme, sans parler de la méthode scientifique appliquée dans les enquêtes et les monographies.

Le monde moderne souffre, selon Le Play, d'un mal redoutable : l'antagonisme des individus. L'antagonisme est dans la famille, dans l'atelier de travail, dans la société politique; si bien qu'en dépit des progrès matériels que la science a suscités, le monde moderne est moins heureux que ne l'était le moyen âge, époque par excellence « de l'organisation sociale[1] ». Mais s'il constate le mal, et le juge grave, Le Play ne le croit pas sans remède. Il proteste, au contraire, contre l'idée qu'une ère de décadence s'ouvre pour certains pays. Les peuples ne sont fatalement voués ni au bien, ni au mal. Comme les individus, ils possèdent « leur libre arbitre[2] ». Rien n'interdit, par conséquent, d'espérer qu'au prix d'un sérieux effort, l'harmonie sociale renaîtra un jour, là même où elle a péri.

Comment s'y prendre pour la faire revivre? Il suffit, répond Le Play, d'observer ce qui se passe dans les régions que l'antagonisme n'a pas encore envahies. Une enquête bien conduite établit qu'en tel pays, la famille, l'atelier, la société politique n'ont jamais cessé d'être unis. Nous nous assurerons à nous-mêmes le bénéfice de l'union, si nous savons transporter chez nous, en les accommodant à notre tempérament et à notre caractère, les institutions qui ont fondé et qui maintiennent la prospérité de ce pays. Ainsi, là où le Décalogue et l'Évangile sont honorés, les fils respectent leurs pères, les pères ont autorité sur les fils. Là où la liberté testamentaire subsiste, les établissements sont durables. Si donc nous rayons de notre Code les articles qui imposent le partage des biens de famille,

1. *Réforme sociale* (4e édit., t. I, p. 38-39).
2. *Ibid.* (t. I, p. 28).

et si nous restaurons dans les cœurs le sentiment religieux, nous aurons retrouvé les conditions perdues du bonheur général et privé[1].

Il en va de même au point de vue politique. L'Angleterre nous offre l'exemple d'un peuple où la liberté est aussi complète que possible, et dont la prospérité ne le cède à celle d'aucun autre. Imitons l'Angleterre, empruntons lui sa décentralisation administrative, sa vie locale si intense. Mais surtout, ne nous imaginons pas qu'il suffise de modifier le texte des lois pour créer des mœurs nouvelles. Comprenons bien qu'il y faut l'effort individuel, et diminuons autant que possible la prise de l'État sur le citoyen. Ce sera encore nous conformer à l'exemple de l'Angleterre.

Ici, Le Play rejoint les économistes orthodoxes et les libéraux, ou, pour mieux dire, il les dépasse, puisqu'il conclut non seulement à la restriction des fonctions de l'État dans l'ordre administratif et dans l'ordre économique, mais encore à la liberté de tester, à la liberté religieuse absolue, par la séparation de l'Église et de l'État[2], à l'absolue liberté de l'enseignement à tous les degrés[3]. Assurer la paix publique, telle est la seule fonction que Le Play réserve à l'État. Et il entend par là le maintien des bonnes relations avec l'étranger, la défense nationale, la garantie de la sécurité individuelle, la protection de l'ordre en cas de crise, l'organisation d'un bon régime financier[4]. Deux erreurs invétérées ont, selon lui, toujours vicié notre politique : nous avons toujours cru que la forme du gouvernement est la plus importante des questions, et que l'État est chargé de pourvoir au bonheur individuel[5]. La première

1. *Réforme Sociale* (t. I, chap. I).
2. *Ibid.* (t. I, p. 184. *Ibid.*, p. 202-203).
3. *Ibid.* (t. II, p. 342-346. 351 368).
4. *Ibid.* (t. III, p. 496-497).
5. *Ibid.* (t. III, p. 499).

erreur est la cause des révolutions successives de notre histoire, la deuxième est la cause de l'état de dépendance dont le citoyen ne parvient pas à sortir, même en accumulant les révolutions[1].

Que le programme social et politique de Le Play soit, en fin de compte, favorable à l'individualisme, tel que les économistes et les libéraux le conçoivent, il est impossible d'en douter. Que sa méthode soit scientifique et même positive, lui-même il l'affirme à maintes reprises, et s'en fait honneur[2]. L'esprit historique a, en outre, marqué visiblement son empreinte sur les conceptions de Le Play. Les formes politiques et les textes écrits lui sont indifférents[3]. La liberté anglaise lui paraît reposer « sur un ensemble de traditions », bien plutôt que sur la savante distribution du pouvoir entre les assemblées et le monarque[4]. La puissance par excellence à laquelle il convient, selon lui, de s'en remettre, est la coutume[5]. De là, sa haine contre les légistes, les « niveleurs », qui ont systématiquement discrédité ou combattu la coutume en France[6]. De là, le dernier mot de sa philosophie sociale et politique : libérer le sol des institutions factices et comme rapportées, afin que sur ce sol rendu

1. *Réforme sociale* (t. III, p. 513).

2. « Pour recueillir les matériaux de cet ouvrage, j'ai donc observé par la méthode de Bacon, de Descartes et des naturalistes. » *Réf. Soc.* (t. I, p. 81). — Cf. *Constitution essentielle* (p. 1). Voir aussi une *Lettre* de Le Play, en tête du volume intitulé : *Programme de gouvernement et d'organisation sociale*, par un groupe d'économistes, Paris, 1881. « Vous ne présentez pas le programme comme le résultat d'une conception a priori, mais vous voulez bien en rattacher l'inspiration *à la méthode d'observation que j'ai créée*, en suivant la tradition des maîtres qui, depuis la Renaissance, donnent l'impulsion à la science et à l'art » (p. 4).

3. *Organisation du travail*, 3e édit., avertissement (p. 8). — *Réf. soc.* (t. III, p. 6).

4. *Réf. soc.* (t. III, p. 188-244).

5. Ses disciples constatant que Burke avait indiqué, dès le début des siècles, le remède aux maux de la France, en faisant le panégyrique de la coutume. *Programme de gouvernement*, etc. (p. 3).

6. *Réf. soc.* (t. III, p. 5).

libre « la coutume et les mœurs » édifient la vraie constitution, la « constitution essentielle[1] ».

Reste la part du principe théocratique. Elle peut ne pas frapper à première vue, car l'appel aux sentiments religieux, au respect du Décalogue et de l'Évangile n'en sont pas proprement des témoignages. Mais regardez-y de plus près : voyez avec quelle sévérité ce libéral fait le procès des principes de 1789[2], avec quelle vivacité cet individualiste s'élève contre les termes caractéristiques de l'émancipation des personnes, contre les mots : liberté, égalité, fraternité[3], démocratie; avec quelle passion ce novateur, qui se flatte d'appliquer la méthode scientifique, réprouve les mots progrès, civilisation, science, esprit moderne[4].

Ce n'est pas tout encore. Un trait par-dessus les autres fait de Le Play l'héritier authentique des théocrates : la défiance qu'il témoigne à la jeunesse. Il se préoccupe constamment de la réfréner, non pas seulement parce que les vieillards représentent la coutume, la tradition, puissances auxquelles Le Play assigne une place privilégiée dans l'économie de la société; mais encore, parce qu'il croit à la perversité radicale de la nature humaine[5], à l'action incessamment renouvelée et indéfiniment délétère du « vice originel » dans la vie sociale. Les jeunes générations n'ont, pour ainsi dire, d'autre rôle que de « ramener sans cesse[6] » le vice originel au milieu des sociétés les plus perfectionnées, et celles-ci ne se défendent qu'en proclamant la suprématie de la vieillesse. Voilà bien, sous une forme inattendue, la réapparition de l'un des griefs, et non du moindre, que les théocrates opposent à Rousseau et à la phi-

1. *Réforme sociale* (t. III, p. 6)
2. *Constitut. essentielle* (p. 215 et suiv).
3. *Réf. soc.* (t. III, p. 293 et *Ibid.*, t, I, *Préface*, p. xv, note 2).
4. *Ibid.* (t. III, p. 304). — *Org. du trav.* (p. 56-60).
5. *Réf. soc.* (t. I, p. 435).
6. *Réf. soc.* (t. III, p. 9). — *Org. du travail* (p. 172).

losophie du XVIIIe siècle. A son tour, Le Play, usant de l'argument théologique par excellence, le péché, rabat la confiance impie de l'homme dans l'innocence de sa nature.

Si l'on avait à juger, au point de vue pratique, l'entreprise tentée par Le Play et par son école, il faudrait, avant tout, rendre hommage à la droiture des intentions, à ce noble amour de la paix sociale qui est l'âme même de la doctrine. Mais notre objet est tout différent. Nous soumettons cette doctrine à l'analyse, pour établir qu'elle emprunte quelques-uns de ses éléments constitutifs à des systèmes d'idées si contraires, que les principes pris à la rigueur entraîneraient la ruine des conclusions, et que les conclusions contiennent la négation des principes.

II

Les vues sociales et politiques de Taine et de Renan présentent, à leur tour, des disparates qui vont jusqu'à la contradiction.

Le Contrat social, la Déclaration des droits de l'homme, la raison pure ont trouvé dans Taine[1], on le sait, le plus impitoyable des critiques. Non content d'employer une argumentation, qui, si elle était appliquée aux puissances morales les plus dignes de respect, n'en laisserait aucune intacte et sans reproche; non content de rendre la Révolution française et la philosophie du XVIIIe siècle *directement* responsables des crimes de la Terreur[2], Taine accumule les objections de principe, quitte à les emprunter de toutes mains.

1. *Les Origines de la France contemporaine* : L'Ancien Régime (1875). — La Révolution (t. I, 1878; t. II, 1881; t. III, 1884). — Le Régime Moderne, t. I, 1891; t. II, inachevé, 1893). — Sur la manière dont l'ouvrage a été conçu et exécuté, voir GABRIEL MONOD, *Renan, Taine, Michelet*.

2. Voir notamment, *Révolution* (t. III, *Préface* p. II). « Une fois adoptés (les

Voici reparaître contre le Droit naturel, la Déclaration des droits de l'homme et le Contrat social, les arguments de Burke[1]; contre la notion de l'homme abstrait, qui n'est ni français, ni anglais, mais homme, les arguments de Joseph de Maistre[2]; contre la prééminence de la raison pure, les arguments combinés de l'école théocratique et de l'école historique. Avec l'école historique, Taine condamne les constitutions parties de la main d'un homme. S'il existe, pour un pays donné, une constitution meilleure que les autres, il s'agit non de la « mettre aux voix », mais de la découvrir, car « la nature et l'histoire ont choisi pour nous[3] ». Avec l'école théocratique, Taine fait l'apologie de la coutume, non sans lui rendre cet étrange hommage, étrange de la part d'un contempteur de la raison pure, qu'elle est « une forme aveugle de la raison ». Et il ne distingue pas entre les coutumes; celles même qui ne sont que des préjugés, pour peu qu'elles aient duré, méritent de durer encore[4].

Taine est autant philosophe qu'il est historien, et, bien que ses ouvrages philosophiques aient été écrits longtemps avant ses recherches sur la Révolution et le Régime moderne, bien qu'ils procèdent d'un état d'esprit très différent de celui où les circonstances avaient, au su de tout le monde, jeté l'écrivain, ils contribuent pour leur bonne part à discréditer la métaphysique du XVIIIe siècle. Écrasée au nom de l'histoire sous l'autorité de la coutume, la raison, chez Taine, se voit ramenée par l'analyse psychologique et même physiologique à un état

[principes de Rousseau) *ils ont d'eux-mêmes déroulé leurs conséquences pratiques.* » Il s'agit dans ce passage, des pires excès de la période révolutionnaire.

1. *Ancien Régime* (p. 304 et suiv., 319 et suiv.). — *Révolution* (t. I, p. 273 et suiv.).

2. *Révolution* (t. I, p. 183).

3. *Anc. Rég.* (*Préface*, p. III).

4. « Le préjugé héréditaire est une sorte de raison qui s'ignore. » *Anc. Rég.* (p. 270-275). Burke, au surplus, l'avait déjà dit.

d'équilibre instable. Il la définit : un heureux accident. Comment l'auteur de l'*Intelligence*, après avoir démonté pièce à pièce le mécanisme complexe de l'image et de l'idée, pourrait-il partager sur l'individualité en politique et en morale, les vues de Rousseau et de Kant?

Verrons-nous donc Taine, fidèle à l'inspiration des théocrates et de l'École historique, conclure à la consécration des liens multiples de dépendance et de sujétion qui pèsent sur l'individu[1]; au respect « du grand contrat universel », dont Burke estime qu'il implique l'obéissance passive; ou encore à la prépondérance de l'État, tel que Savigny le conçoit, de l'État qui, selon la formule déjà citée du célèbre jurisconsulte, est « la manifestation la plus haute de la force mystérieuse par laquelle le monde est mu »? Le verrons-nous abonder, avec les sociologues positivistes, dans le sens d'une action intense et énergique de l'État? Et nous montrera-t-il dans l'individu le rouage adapté à un mouvement unique, l'organe voué à une fonction toujours la même?

En aucune manière. Taine repousse l'intervention de l'État dans tous les domaines. Son grief principal contre Rousseau est d'avoir transféré la toute puissance du prince au peuple, sans lui faire subir de diminution et même en l'aggravant[2]. La défiance que la démocratie inspire à Taine repose sur cette idée, que la mainmise de l'État sur l'individu y est particulièrement développée. Cette opinion l'induit même à une comparaison du despotisme monarchique et du despotisme démocratique, où il donne la préférence au premier. Pourquoi? parce qu'il pèse sur certaines catégories seulement, tandis que le second atteint tout le monde. C'est ainsi que Frédéric II, Louis XIV, Philippe II obtiennent de l'historien, pour les plus durs, pour

1. Il n'y manque pas entièrement, et dit bien quelque chose de semblable. *Révolution* (t. III, p. 132).
2. *Révolution* (t. III, livre II, chap. I).

les plus odieux de leurs actes, des circonstances atténuantes dont le libellé n'a pas été assez remarqué[1].

En démocratie plus que sous tout autre régime, l'action de l'État veut être strictement délimitée. Contre son ingérence dans l'ordre économique, Taine répète mot pour mot Dunoyer et Bastiat, en se bornant à rafraîchir les vieilles métaphores. L'État n'est plus un « ulcère », mais un « chien de garde », qu'il faut « tenir à la chaîne et dans son enclos[2] ». L'enclos actuel est, d'ailleurs, beaucoup trop vaste. Dans l'ordre politique et moral, Taine s'associe aux protestations de l'école libérale contre la tyrannie des majorités, et en faveur des droits « de la conscience et de l'honneur[3] », sans paraître s'apercevoir que la psychologie physiologique enlève quelque peu de leur prestige aux puissances désignées par ces mots de « conscience et d'honneur », et que les « droits » invoqués ici, de même que la « liberté intime » dont il parle en termes excellents, ne peuvent résister aux critiques qu'il a lui-même formulées ailleurs contre l'idée abstraite du droit, et la notion philosophique de la liberté.

En signalant la présence d'éléments très divers dans les vues sociales et politiques de Renan[4], je ne songeais pas — est-il besoin de le dire? — à opposer aux écrits ultérieurs du maître son premier livre, l'*Avenir de la Science*. Il est évident que ce livre, dont j'ai déjà parlé, appartient à une période de la vie de Renan qui est nettement séparée des périodes suivantes. Bornons-nous ici aux ouvrages qui ont suivi.

1. Frédéric II enrôlait tous les paysans qu'il pouvait nourrir, les tenait vingt ans au service sous une discipline pire que l'esclavage, et faisait tuer environ un sixième de ses sujets « MAIS C'ÉTAIENT DES SERFS ET SA CONSCRIPTION N'ATTEIGNAIT PAS LES BOURGEOIS ». — Louis XIV convertissait de force, et Philippe II brûlait les hérétiques; mais ils étaient plus tolérables que les Jacobins attendu « QU'ILS NE VIOLENTAIENT QUE DES DISSIDENTS ». (*Révolution*, t. III, p. 149-150.)

2. *Ibid.* (t. III, p. 136 et suiv.).

3. *Ibid.* (t. III, p. 125).

4. *Questions contemporaines* (1872); *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1872).

Renan est résolument individualiste. Il se sent attiré vers les races germaniques, parce que ces races représentent au plus haut point l'esprit individualiste[1]. Il croit tellement à leur excellence, qu'à elles lui paraît réservé l'honneur — on a vu depuis combien la prévision était fondée — d'en finir avec le socialisme[2]. Les races germaniques doivent être notre modèle. Nous devons leur emprunter une organisation sociale « où l'État, réduit à un simple rôle de police, ne s'occuperait, ni de religion, ni d'éducation, ni de littérature, ni d'art, ni de morale, ni d'industrie[3] ». S'il y a lieu de ménager les transitions, et s'il demeure même douteux que cet idéal puisse jamais être entièrement réalisé, notre devoir comme notre intérêt, n'en sont pas moins de chercher à l'atteindre. Pour y parvenir, il nous faudra renoncer à notre conception propre de l'État, à l'idée romaine, classique, celle que la Révolution a eu le tort d'exagérer en la restaurant, et qui, depuis un siècle, est la cause de toutes les agitations et de tous les bouleversements qu'a subis la société française[4]. Le « progrès » consistera à « transporter une foule de choses de la catégorie des choses d'État à la catégorie des choses libres, abandonnées à l'initiative privée[5] ». Non, dit encore Renan, — dans une formule qui a le tort de rappeler, en la contredisant mot pour mot, celle que nous avons rencontrée dans l'*Avenir de la Science*, — non, l'État n'est « ni une machine de résistance, ni une machine de progrès[6] ».

Il est fâcheux que chez Renan, comme chez Taine, cette profession de foi individualiste s'accompagne de la critique des

1. *Questions contemporaines* (p. 10-11).
2. *La Réforme intellectuelle et morale* (p. 27-28, 161).
3. *Quest. contemp.* (p. 73).
4. *Réforme int. et mor.* (p. 320).
5. *Ibid.* (p. 313). — Renan doute que l'État puisse rendre obligatoire l'instruction primaire. *Ibid.* (p. 325).
6. *Quest. contemp.* (p. 48).

institutions qui expriment le mieux l'individualisme. Le principe de tout individualisme, le droit naturel, égal pour tous les hommes, Renan l'a, lui aussi, nié et réprouvé[1], pour y substituer un principe différent, composé mi-partie « du droit de la raison à gouverner l'humanité, et des droits résultant de l'histoire[2] ». Mais les droits résultant de l'histoire, qu'est-ce autre chose que les états de possession sanctionnés par l'ancien régime, quelle qu'en fût l'origine? Quant au droit de la raison à gouverner le monde, on verra par ce qui va suivre, qu'il faut entendre le droit de l'élite intellectuelle à faire peser sa domination sur la multitude.

La « chimère démocratique du règne de la volonté populaire[3] » aboutit, selon Renan, à un régime d'intolérable bassesse morale[4]. Il est aussi impossible de fonder un gouvernement sur le suffrage universel, que d'élever une maison « avec un tas de sable sans cohésion[5] ». A la souveraineté du peuple, Renan oppose ce qu'il appelle le « vrai gouvernement parlementaire, le vrai gouvernement constitutionnel », c'est-à-dire un régime comportant une dynastie, une noblesse, une chambre haute, pour représenter non plus le nombre, mais « les groupes, les intérêts », sans parler d'un ensemble de réformes pénétrées du plus pur esprit aristocratique[6], système où l'influence de Hegel et celle des Doctrinaires est nettement visible.

C'est ainsi qu'après avoir protesté contre les entreprises de l'État sur l'individu, Renan relève le droit de la naissance à qualifier l'homme pour certaines fonctions[7], — ce qui revient

1. *La Réforme intellectuelle et morale* (p. 243).
2. *Ibid.* (p. 40).
3. *Ibid.* (p. 157).
4. *Ibid.* (p. 303).
5. *Ibid.* (p. 67).
6. *Ibid.* (p. 67-75).
7. *Ibid.* (p. 45-49).

à exclure de ces fonctions un nombre immense d'individus. C'est ainsi encore qu'il préconise une culture scientifique propre à donner à ceux qui l'auront reçue « le sentiment de leur supériorité », et à les faire se révolter « de ne compter que pour un, comme le premier venu[1] »; ou qu'il réclame la liberté de la pensée pour l'élite seulement, répétant à sa manière la formule fameuse : il faut une religion pour le peuple[2]. Rappellerai-je enfin que, dans des pages qui datent de 1867, et où ne perce pas la veine d'ironie qui devait plus tard circuler si abondante à travers tous ses écrits, on rencontre des assertions comme celles-ci : « Aucune société n'est possible, si l'on pousse à la rigueur les idées de justice distributive à l'égard des individus »; et comme cette autre, que l'on ne sait plus à l'heure présente comment qualifier : « *Des classes entières doivent vivre de la gloire et de la jouissance des autres*[3] ».

Tout n'est pas, on le voit, caprice et fantaisie dans les brillantes variations de *Caliban*, puisque l'auteur les exécute sur un thème déjà traité par lui de longues années auparavant. Mais combien fragile, combien éloigné aussi de sa primitive acception, un individualisme qui distingue entre les personnes, et consacre si délibérément le privilège sous ses formes les plus choquantes.

1. *La Réforme intellectuelle et morale* (p. 104)

2. Il parle à l'Église, et lui dit : « Ne vous mêlez pas de ce que nous écrivons, *et nous ne vous disputerons pas le peuple....* Conservons au peuple son éducation religieuse, *mais qu'on nous laisse libres.* » *Ibid.* (p. 98-99).

3. *Ibid.* (p. 245-246). — Le morceau est intitulé : *La Monarchie constitutionnelle en France.* Il a paru d'abord dans la *Revue des Deux Mondes*, n° du 1er nov. 1869.

III

Le positivisme de Comte aboutit à l'organisation d'une tyrannie morale, intellectuelle, sociale et politique, pire, selon Stuart Mill, que toutes celles qui ont jamais pesé sur l'homme. Le positivisme de Littré[1] aboutit à la condamnation du socialisme, et à l'apologie du gouvernement libre. Pourtant, Littré se flatte d'être resté fidèle, jusqu'à la fin de sa vie, à la méthode positive. Se peut-il donc que l'individualisme qu'il proclame soit, je ne dis pas sincère — Littré est la sincérité, la candeur même — mais consistant?

L'étude des idées politiques et sociales de Littré ne peut se faire qu'avec des dates. Les années 1851 et 1870 sont les deux époques de l'histoire de sa pensée; 1851, où il rompt avec Comte, dont il a été jusqu'alors l'écho docile et exact, si docile, si exact, qu'il ne parvenait plus à s'expliquer, par la suite, comment il avait pu pousser jusqu'à ce point l'abdication de son originalité[2]; 1870, où, à la lumière d'événements qui infligent de cruels démentis à quelques-unes de ses vues les plus chères, il reprend et juge à nouveau ses idées. Laissons de côté les écrits de la première période. Outre qu'ils ne nous apprendraient rien que nous n'ayons déjà noté en parlant de Comte, il suffit que Littré les ait condamnés, pour que nous ne prenions pas le facile plaisir de le mettre en contradiction avec lui-même, en les opposant à ses vues postérieures[3]. Tâchons seulement de démêler celles-ci.

1. *De la Philosophie positive* (1845); *Application de la Philosophie positive au gouvernement des sociétés* (1850); *Conservation, Révolution, Positivisme* (1852, 2e édit., 1879). *Fragments de Philosophie positive et de sociologie contemporaine* (1876); *L'Établissement de la troisième République* (1880).

2. Voir *Auguste Comte et la Phil. pos.* (p. 586-587). — Cf. *Conservation, Révolution, Positivisme* (2e éd.). Remarques de 1878 (p. 246 et suiv.).

3. Caro a relevé la plupart de ces contradictions dans son livre intitulé :

Dans l'ordre économique et social, Littré manifeste une défiance croissante à l'égard des systèmes qui lui paraissent, en tant que systèmes, entachés de métaphysique. Il écarte « les promesses grandioses » du communisme, et le droit au travail, par la raison que le « moindre grain de mil de l'expérience » est infiniment préférable[1]. L'expérience a prouvé que la coopération, la répartition des bénéfices, les sociétés de secours mutuels, les *trades-unions* adoucissent le sort des ouvriers. Que ceux-ci visent donc à obtenir le développement de ces institutions, et surtout, qu'ils tâchent à prendre, de plus en plus, « la direction de leurs propres destinées[2] ». De ce point de vue nouveau, Littré juge sévèrement le socialisme de Comte, et celui qu'il a naguère professé pour son propre compte[3]. Plus le temps marche, plus il tient à marquer la distance qui sépare la philosophie positive du socialisme[4], plus il tend à écarter, comme prématurées, les formules, quelles qu'elles soient, d'organisation de la société, même celles qui se réclament de la méthode et de l'esprit positivistes[5]; plus il est disposé à reléguer au second plan la réforme sociale, pour faire passer au premier la réforme morale, le développement de l'altruisme[6]. Ainsi va le socialisme primitif de Littré, déclinant peu à peu, pour se rapprocher, en fin de compte, des solutions libérales acceptées, préconisées par les économistes eux-mêmes.

Une évolution parallèle se produit dans ses idées politiques.

Littré et le Positivisme, en rendant, d'ailleurs, un hommage mérité à la parfaite bonne foi de Littré.

1. *Fragments de Philosophie positive et de sociologie contemporaine* (p. 381).
2. *Ibid.* (p. 388).
3. Il le qualifie de « catholico-féodal ». *Ibid.* (p. 391).
4. *Ibid.* (p. 438 et suiv.).
5. « Bien des degrés intermédiaires doivent être franchis, avant que le sociologiste puisse *déterminer avec clairvoyance l'ordonnance sociale, quelle qu'elle doive être, congénère à la conception positive du monde.* » — *Cons., Rév., Pos* (p. 216).
6. *Fragments* (p. 454).

L'auteur du *Rapport à la Société positiviste* a fini par considérer le régime parlementaire « soit monarchique, soit républicain », comme éminemment « approprié à la situation présente des nations européennes[1] ». Le suffrage universel lui paraît répondre non plus à une « fonction », mais, remarquez ce mot qui détonne dans le vocabulaire positiviste, à « un droit[2] ». Le « consentement » — qui ressemble à la souveraineté du peuple[3] — est devenu à ses yeux la source d'une nouvelle « légitimité », qui se substitue à la légitimité théocratique[4]. Comment oublier que Littré n'a pas été seulement un des fondateurs de la troisième République[5], mais qu'il a présidé avec une autorité incomparable à l'alliance qui s'est cimentée entre la philosophie positive et quelques-uns des chefs de la démocratie française ?

Défenseur de la liberté politique, partisan, dans l'ordre économique, des palliatifs que les plus orthodoxes d'entre les disciples d'Adam Smith préconisent, pour se mettre à l'abri de revendications dont ils condamnent le principe, Littré fait d'autant plus figure de libéral et d'individualiste qu'il est lui-même, dans ce que Pascal nommait l'ordre des esprits, une individualité plus haute. Toutefois, s'il en accepte les solutions particulières, Littré refuse à l'individualisme ce qu'on pourrait appeler ses conditions d'existence.

Je ne lui reproche pas ici d'attribuer à l'État un rôle très large « dans la surveillance et la protection » des intérêts moraux et matériels[6]; ni de s'élever avec force, dans son examen du livre de Buckle, l'*Histoire de la civilisation en Angleterre*,

1. *Conservation, Révolution, Positivisme* (p. 252-253).
2. *Ibid.* (p. 51 et suiv.).
3. Voir, pour la différence, (*Ibid.* p. 66).
4. *Ibid.* (p. 65).
5. Voir le volume intitulé : *L'Établissement de la troisième République.*
6. *Fragments* (p. 156).

contre cette idée que l'intervention de l'État est toujours un mal[1]; ni d'admettre, comme Dupont White, que l'État est un organe qui grandit nécessairement avec la civilisation[2]; ni d'avoir montré, l'histoire en main, que les grandes fonctions de l'État ont toujours été remplies, même au moyen âge, et que le régime féodal, contrairement à une opinion assez répandue, n'est pas « le triomphe de l'individu et de l'individualisme[3] ». Je ne lui reproche rien de ce que contiennent ces passages, puisque l'histoire des idées sociales et politiques prouve que l'individualisme n'exclut pas nécessairement le recours à l'action de l'État, et que celui du XVIIIe siècle, en particulier, l'implique. Mais voici d'autres raisons de penser que l'individualisme de Littré manque d'appui et de soutien, et qu'il demeure en l'air.

Littré accepte le régime parlementaire, le gouvernement libre, le suffrage universel, la légitimité par consentement. Oui, sans doute, mais il prend soin de marquer que la souveraineté du peuple, telle qu'il l'admet, n'est ni « absolue » ni « omnisciente »; et que, soumise aux lois qui gouvernent le développement historique, *elle ne vaut qu'autant qu'elle s'y conforme et le favorise*[4] ». J'entends bien : c'est la doctrine qui dicte cette restriction. Mais la restriction est grave, car elle équivaut à dire que l'événement est le maître. Les « lois historiques », on n'en découvre qu'après coup la formule. Littré n'ignorait pas combien la prévision sociologique est hasardeuse, puisqu'il a, lui-même, dû avouer en 1871 que la plupart de celles qu'il avait émises auparavant se trouvaient absolument démenties par les faits. Qu'il surgisse donc quelque conjoncture aussi imprévue, à l'heure actuelle, que pouvaient être, en 1869,

1. *La Science au point de vue philosophique* (p. 478 et suiv.).
2. *Fragments* (p. 161).
3. *Ibid.* (p. 172).
4. *Conservation, Révolution, Positivisme* (p. 66).

pour Littré, la guerre franco-allemande et les conséquences que cette guerre fait peser sur l'Europe. Que dans cette conjoncture, le régime parlementaire, au besoin le suffrage universel, soient emportés; qu'il passe dix ans, vingt ans sur ces événements : le libéral à la manière de Littré verra-t-il là une « loi historique », et conclura-t-il que, pour « se conformer » à cette loi, pour « favoriser » le développement qu'elle régit, il y a lieu de renoncer aux institutions libres et au droit de suffrage? Si oui, on avouera que le positivisme libéral et individualiste de Littré n'offre ni à l'individualisme ni à la liberté une base très stable.

Prenons un autre point. Littré est attaché à la liberté de conscience[1], que Comte, on s'en souvient, regardait comme la pierre angulaire de toutes les erreurs sociales et politiques de son temps. Mais de quelle manière la défend-il? Dit-il que toute opinion sincère est respectable, comme la personne même dont elle émane? Non : il se borne à montrer que si le gouvernement fait la guerre aux opinions, il rend par là même aux plus novatrices, aux plus dangereuses « le caractère collectif qu'elles avaient au XVIIIe siècle, et qu'elles perdent, quand on les laisse à leurs discussions intestines[2] ». Maxime fort sage, mais qui présente la liberté de conscience comme un *intérêt* à ménager. C'est un intérêt important, sans doute; mais qu'un autre, jugé plus important, se dresse contre celui-ci : ne sera-t-il pas sacrifié?

Nous ne faisons point ici une hypothèse. En bon positiviste, Littré n'a jamais douté qu'un jour dût venir où la stabilité des institutions reposerait de nouveau, comme dans certaines périodes de l'histoire, sur la « convergence[3] » des esprits. La con-

1. *Conservation, Révolution, Positivisme* (p. 316 et suiv.). — *Application de la Philosophie positive au gouvernement des sociétés* (p. 13). — *La Philosophie positive*, janvier-février 1874.

2. *De la Phil. pos.*, loc. cit.

3. *Ibid.*, loc. cit. — Et plus loin : Le régime définitif « sera semblable à celui

vergence des esprits — Comte disait l'unité — tel est l'intérêt supérieur qui, à la longue, peut et doit même avoir raison, au gré d'une intelligence aussi libre et aussi tolérante que Littré, de la tolérance et de la liberté de penser.

IV

Voici des livres de moindre importance, où, à la théorie de l'organisme social, se trouvent accolées des conclusions qui ne sont pas précisément celles dont une logique tant soit peu exigeante s'accommoderait.

Dans la *Vie des Sociétés*[1], l'auteur déclare que « le corps social est seul intéressant », et que « peu importent en eux-mêmes les atomes qui composent un organisme, puisqu'ils se renouvellent incessamment[2] ». Pour ne laisser aucun doute, on prend soin d'ajouter que le citoyen n'est, tout bien considéré, « qu'un élément anatomique ». Quel est le rôle des éléments anatomiques, sinon, comme Huxley l'a dit, de se laisser conduire par le cerveau, qui les mène avec une baguette de fer? Pourtant, M. le docteur Bordier s'élève, comme pourrait le faire l'économiste le plus convaincu, contre l'abstraction, l'entité « État[3] ». Il nous montre la civilisation évoluant du communisme à l'individualisme, et les membres de l'État « vivant pour eux-mêmes et par eux-mêmes, après avoir vécu pour l'État et par lui[4]. » Si l'on poursuit la lecture du livre, on y rencontrera d'énergiques protestations contre l'État assureur, l'État inspecteur de l'hy-

qu'établirent le catholicisme, et auparavant, le polythéisme, mais supérieur pour la solidité de la conception et la perspective des services ».

1. Bordier, *La Vie des Sociétés* (1887).
2. *Vie des sociétés, Préface* (p. vii).
3. *Ibid.* (p. 57).
4. *Ibid.* (p. 59).

giène, l'État providence au petit pied[1]. Mais le moyen d'accorder entre elles les deux parties de la thèse?

L'auteur d'un autre livre, qui ne manque par endroits ni d'accent ni d'originalité, et qui est intitulé *De la Nature des choses*[2], proteste contre l'idée que la société soit « une simple réunion de personnes[3] ». Il n'admet pas que le droit individuel puisse entrer en conflit avec le droit social, dont il n'est « que le très humble esclave[4] ». Le droit social s'étend très loin, jusqu'à sacrifier, au besoin, « les intérêts, les libertés et la vie même des particuliers[5] ». Que l'on n'aille pas objecter « les principes supérieurs qui dominent la vie publique, et dont il faut toujours tenir compte[6] », tels que le droit des citoyens à se gouverner eux-mêmes. Ces principes n'ont qu'une valeur toute relative et conditionnelle. Les citoyens ont le droit de se gouverner eux-mêmes, *s'ils* en sont capables; sinon, ils ne possèdent nul droit.

Rien de plus net, on le voit, ni de plus décisif comme critique de l'individualisme. Tournons quelques pages, et nous trouverons, dans le même livre, l'affirmation de la noblesse et de la haute valeur de la personne humaine. La personne humaine a fait avec le progrès de la civilisation « des conquêtes légitimes[7] ». Ces conquêtes veulent être respectées. Il convient par exemple que le pouvoir social s'arrête « au seuil de la conscience individuelle[8] ».

Qu'est-ce à dire, sinon qu'il existe au moins une forme de la liberté, de cette liberté sacrifiée tout à l'heure au droit social,

1. *Vie des Sociétés* (p. 157, 256).
2. A. Danten, *De la Nature des choses* (1886).
3. *De la Nature des choses* (p. 198).
4. *Ibid.* (p. 222).
5. *Ibid.* (p. 227).
6. *Ibid.* (p. 216).
7. *Ibid.* (p. 230).
8. *Ibid.* (p. 228).

sur laquelle le pouvoir social n'a pas de prise? Mais pourquoi, en vertu de quel principe? Assurément pas en vertu de celui que l'auteur du livre a commencé par invoquer.

La « sociologie ethnographique » conduit, elle aussi, M. le docteur Létourneau à des amalgames du même genre[1].

L'auteur part de l'étude des sociétés animales[2]. Mais comme l'idée même de société « implique essentiellement un concours actif et conscient[3] », il laisse de côté les polypes, les madrépores, les ascidies, et passe tout de suite aux oiseaux et aux mammifères, qui ont beaucoup à apprendre au sociologue. Toutefois, les sociétés animales ne forment que le prologue de l'étude des sociétés humaines, et c'est dans celles-ci seulement qu'il y a lieu d'observer l'évolution et le progrès des idées politiques.

Dès le point de départ, il est vrai, on rencontre une difficulté : on ne connaît pas les idées politiques de l'anthropopithèque, ni celles de l'homme de la pierre taillée[4]. Reste la ressource de l'hypothèse. L'homme de la pierre taillée « *devait* être fort analogue aux types les plus humbles de l'humanité actuelle, au Fuégien, au Boschiman, au Veddah[5] ». Or le trait commun à ces hordes est l'absence de toute organisation sociale, ce que M. Létourneau appelle, donnant ainsi une sorte de pendant à « l'état de nature » du XVIIIe siècle, « l'anarchie primitive[6] ».

Après l'anarchie primitive, vient la période d'obéissance à un chef, « la tribu républicaine », à laquelle succède « le clan

1. *L'évolution politique dans les diverses races humaines* (1890); *L'Évolution juridique dans les diverses races humaines* (1891).

2. « L'évolution sociale s'étudie comme un chapitre de l'histoire naturelle. » *L'Évolution politique* (p. 2).

3. *Ibid.* (p. 3).

4. *Ibid.* (p. 27).

5. *Ibid.* (p. 27).

6. *Ibid.* (p. 29). — Anarchie relative, ainsi que le montre l'auteur lui-même en parlant de ces peuplades.

rudimentaire et monarchique[1] ». Le passage du premier terme de la série au dernier s'opère sous l'influence de causes telles que la guerre, qui exige l'autorité d'un chef, et l'esclavage, qui crée l'inégalité des richesses[2]. Comment cette régression — le passage de la primitive indépendance à l'asservissement mérite bien ce nom[3] — peut-elle se concilier avec la loi de progrès dont on nous parlait tout à l'heure? On ne nous le dit pas.

Chez les races inférieures, la tribu monarchique engendre « la petite monarchie barbare », celles de l'Afrique équatoriale, les monarchies Mongoles et Mongoloïdes. Aux petites monarchies barbares, succèdent les grandes : Pérou, ancien Mexique, Égypte ancienne, Éthiopie, Japon, Chine. Dans les trois grands rameaux de la race blanche (Berbères, Sémites et Aryens) l'ordre change. L'évolution politique n'est pas « coulée dans le moule politique ordinaire aux races de couleur[4] ». Les Berbères n'arrivent pas à la grande monarchie. A Carthage, on voit après les monarchies barbares, « un mouvement de retour à la monarchie républicaine », avec « une stucture plus complexe[5] ». De même à Athènes[6]. Les quelques peuples, tous de race blanche, où s'est produit « ce républicanisme de retour », sont les modèles qu'une « sociologie sérieuse » propose à l'imitation de tous.

La sociologie ethnographique se donne comme tâche d'examiner « lentement, patiemment[7] » tous les faits. Mais elle se flatte aussi « de planer » au-dessus des menus incidents « qui

1. *L'Évolution politique* (p. 34).
2. *Ibid.* (p. 55).
3. M. Létourneau dit lui-même « Par toute la terre, la tribu républicaine *dégénère* en tribu monarchique ». *Ibid.* (p. 80).
4. *Ibid.* (p. 249).
5. *Ibid.* (p. 250).
6. *Ibid.* (p. 309).
7. *Ibid.* (p. 525).

fascinent l'attention de l'historien[1] ». Ainsi, le sociologue ethnographe ne reculera pas devant ce qu'il appelle « l'incantation scientifique[2] ». C'est, en effet, le seul nom qui convienne à l'opération par laquelle on a érigé « le républicanisme de retour » en modèle et en loi des sociétés progressives. L'auteur de l'*Évolution politique* reproche à Spencer ce qu'il appelle son « rêve anarchique[3] ». Pourtant, lorsqu'il esquisse, à sa manière, le régime futur de la société idéale — dont la vision le console, apparemment, de l'absence de tout détail sur les idées politiques de l'anthropopithèque — l'auteur assure que le gouvernement y sera « réduit au minimum[4] ».

On se prend, toutefois, à douter que ce soit là l'expression parfaitement exacte de sa pensée, quand on lit dans son livre que les gouvernants auront à remplir toutes sortes d'obligations, comme par exemple, procurer à tous le savoir, partager les hommes selon leur valeur morale et leurs connaissances entre les diverses branches de l'activité nationale, enfin organiser le suffrage universel[5]. Autant de formules qui se mêlent et s'entre-choquent, sans que l'on prenne la peine de nous faire voir par où il est possible de les accorder entre elles.

V

Le socialisme scientifique a trouvé dans Benoit Malon[6], sans parler du militant dont les actes ne relèvent pas de notre

1. *L'Évolution politique.* — Cf. (p. 110). « Je me garderai bien de m'astreindre à la stérile méthode historique, c'est-à-dire d'oublier le général, pour me perdre dans le particulier. »

2. *Ibid.* (p. 50). — Même page : « Les anciennes légendes nous parlent souvent de magiciens, de pythonisses, etc.... » — Cf. encore p. 106.

3. *Ibid.* (p. 539-540).

4. *Ibid.* (p. 545).

5. *Ibid.* (p. 544).

6. Voir notamment, *Le nouveau parti* (1881) ; *Le Socialisme intégral* (t. et II, 1890) ; *Précis de Socialisme* (1892, 1er volume seul paru).

enquête, un historien et un théoricien. L'historien est confus, mais instruit, et ses livres, consultés avec discernement, orientent le lecteur à travers l'abondante littérature de l'école. Le théoricien, dont l'œuvre est demeurée inachevée, corrige sur un certain nombre de points, qui sont d'importance, la doctrine de Karl Marx. On va voir au prix de quelles contradictions.

Si Benoit Malon corrige la doctrine de Marx, c'est donc qu'il la professe? Oui, dans ses traits généraux. Avec Marx, Benoit Malon croit à l'imminence d'une révolution sociale, provoquée par la contradiction qui existe entre les conditions actuelles de la production et celles de l'appropriation. Avec lui, il croit à l'avènement du régime collectiviste. Avec lui, il admet que le *quatrième état* doit s'organiser en parti de classe, pour avancer l'heure du triomphe; et s'il préfère hautement les voies pacifiques, il ne proscrit pas le recours à la force[1]. Voilà les traits par lesquels Benoit Malon se rattache à Karl Marx. Mais ceux qui les séparent ne sont pas moins notables.

Historien, Benoit Malon s'est attaché, nous en avons déjà eu la preuve, à rendre aux socialistes français du premier tiers de ce siècle, la somme d'influence qui leur revient[2]. Théoricien, il participe à l'esprit dont ces écrivains étaient animés. Il est, comme eux, sentimental et idéaliste, préoccupé d'assurer le règne de la justice dans le monde. Les corrections qu'il apporte à la doctrine de Karl Marx n'ont pas d'autre raison d'être.

Benoit Malon n'admet pas que la société soit le « reflet » pur et simple des relations économiques qui existent entre ses

1. « Par révolution sociale, nous entendons, disons-le une fois pour toutes, transformation sociale, sans préjuger si cette transformation sera violente ou non. Mais ce que nous savons, c'est que cette révolution, *par le vote ou par le fusil, selon les circonstances*, ne pourra être accomplie que par le prolétariat organisé en parti de classe ». *Nouveau parti* (p. 31).

2. Voir plus haut (livre II, chap. 2).

membres; et, s'il pense que la lutte des classes est un élément important de l'histoire, il conteste qu'elle la domine[1]. Les forces morales sont, à ses yeux, plus respectables que les intérêts matériels. Le développement de l'humanité est trop complexe pour ne pas comporter des facteurs politiques, philosophiques, religieux même[2], en outre des facteurs économiques[3]. S'il explique par les circonstances où il s'est produit, le matérialisme moral de Karl Marx, Benoit Malon n'en reproche pas moins à l'auteur du *Capital* et à ses disciples trop dociles « de rétrécir la question sociale[4] », de lui ôter son caractère de « question humaine[5] », d'oublier que les seules grandes révolutions sont celles qui s'opèrent au nom des idées et du sentiment, grâce aux « pensées puissantes », grâce aux « constantes poussées des dévouements individuels et collectifs[6] ». Alors que Marx enregistre, impassible, les résultats de la statistique, Malon se sent pris d'une grande pitié pour les faibles, les souffrants, et donne quelque part cette définition du socialiste — définition qui a le tort, selon les logiciens, de ne pas s'appliquer au seul défini : « L'homme qui porte dans son cœur la plaie toujours ouverte de la douleur universelle[7] ».

Le mot de *justice*, comme le sentiment qu'il exprime, sont absents, avons-nous dit, de l'œuvre de Marx. Benoit Malon prononce le mot, et il éprouve le sentiment. Il loue Lassalle d'avoir été plus « humain » que Marx[8], et il rend à Proudhon un hommage discret, pour ne pas dire timide. Non pas aux solu-

1. *Précis de Socialisme* (t. I, p. 138).
2. « L'humanité future *ne se passera pas de religion* L'humanisme remplacera les autres. » B. Malon, traduction de la *Quintessence du Socialisme* de Schæffle (p. 101, note).
3. *Précis de Socialisme* (t. I, p. 143-145).
4. *Ibid.* (t. I, p. 149).
5. *Ibid.* (t. I, p. 152, 177).
6. *Ibid.* (t. I, p. 143, 151, 185).
7. *Ibid.* (t. I, p. 187).
8. *Socialisme intégral* (t. I, p. 185, note).

tions proudhoniennes, qu'il écarte et condamne[1], mais à ce qu'il nomme « le légitime souci de la liberté individuelle[2] », auquel Proudhon a obéi. Dans la société nouvelle qu'il appelle de ses vœux, qu'il entrevoit, et dont il n'admet pas, d'ailleurs, que l'avènement puisse se faire en un jour[3], Malon s'efforce de faire une large place au droit, à la liberté. Comme Schæffle, il sent bien que là est le point vulnérable du collectivisme, et il multiplie les assurances encourageantes. La liberté dans la consommation des produits est parfaitement compatible avec l'organisation collectiviste[4]. De même, la liberté des vocations professionnelles, et la liberté du travail[5]. Le collectivisme est moins, d'ailleurs, l'antithèse brutale de l'ordre social actuel, « qu'une transaction sur le terrain de la justice entre l'ancien communisme utopique et l'individualisme régnant[6] ».

En fait, la préoccupation de Malon est toujours de préconiser les réformes qui « peuvent éviter ces conflits sanglants[7] » dont il n'a pas absolument écarté la perspective. Il s'adresse à la fois aux prolétaires, pour les pousser « vers l'intervention réformiste », les détournant ainsi de « l'action révolutionnaire[8] », et aux bourgeois, pour les conjurer d'opposer « la justice et la fraternité au juste mécontentement et aux haines aveuglantes[9] ». Il esquisse une vue de la société future, telle que la fera la « palingénésie socialiste », où Saint-Simon et Pierre Leroux retrouveraient quelques-unes de leurs idées favorites, où Fourier et Cabet reconnaîtraient l'optimisme et la

1. Voir *Précis de Socialisme* (t. I, p. 105 et suiv.).
2. *Ibid.* (t. I, p. 108).
3. « *Le collectivisme n'est qu'une espérance.* » *Ibid.* (t. I, p. 225). — C'est presque, on s'en souvient, le langage des précurseurs, les Pecqueur et les Vidal.
4. *Ibid.* (t. I, p. 329).
5. *Ibid.* (t. I, p. 317-318).
6. *Ibid.* (t. I, p. 224).
7. *Ibid.* (t. I, *Préface*, p. II).
8. *Ibid.* (t. I, p. 165).
9. *Ibid.* (t. I, *Préface*).

naïveté dont ils firent preuve eux-mêmes, dans leurs rêveries généreuses et enthousiastes[1].

En tenant compte des amendements si nombreux que Malon apporte à la doctrine de Karl Marx, on s'étonnera moins de le voir invoquer, avec Bentham, le principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, et même, avec Kant, le principe du respect dû à la personne humaine. « Il y a plus d'un siècle, dit-il, que Kant a posé deux principes de morale qui contiennent presque tout. » Et il cite, outre la maxime qui prescrit d'agir selon des règles dont on puisse vouloir qu'elles soient érigées en lois universelles, l'autre maxime où s'exprime l'idée maîtresse de la philosophie spiritualiste du droit : Ne traite jamais la personne humaine en toi ni en autrui comme un moyen, mais comme une fin[2].

Si tempérée qu'on la suppose — et même en accordant à Benoit Malon, ce qui est loin d'être démontré ou seulement démontrable, que les tempéraments dont il parle soient compatibles avec l'ordre social qu'il annonce, — la discipline collectiviste se traduira toujours par une réglementation trop minutieuse et surtout trop *extérieure*, trop *étrangère au vouloir*, pour qu'elle puisse favoriser le développement de la personne morale. Une âme héroïque, une âme qui serait tout amour, réussirait peut-être à ennoblir, disons même à sanctifier cette sujétion absolue par un don de soi incessamment renouvelé. Mais il faut la supposer héroïque, et il n'est pas au pouvoir d'une éducation, fût-elle parfaite, de susciter l'héroïsme chez tous ceux qui la reçoivent.

Rien n'empêche de superposer — c'est là en définitive ce que fait Malon — une morale très haute et très noble au collectivisme. Mais on ne saurait prouver que les plus nobles con-

1. Voir *Précis de Socialisme* (t. I, p. 325-339).
2. Voir *Ibid.* (t. I, p. 180).

ceptions morales impliquent une politique et une économie sociales analogues à celles du collectivisme, ni surtout que cette politique et cette économie sociales s'adaptent à une morale où trouverait place le principe kantien de l'éminente dignité de la personne humaine. En tout cas, Malon a négligé de faire la démonstration, et son système honore plus la générosité de l'homme que la logique du penseur.

VI

On a vu, dans les exemples qui précèdent, l'individualisme surajouté à des doctrines qui semblaient faites pour l'exclure. Voici maintenant deux exemples, entre plusieurs, où des éléments étrangers, hostiles, se superposent à une doctrine tout individualiste en son principe. Je les emprunte à un économiste et à un juriste dont les livres n'offrent, d'ailleurs, aucun autre trait de ressemblance.

M. Courcelle-Seneuil[1] est un économiste qui accepte les thèses de l'École, mais qui les présente d'une manière originale. Il part de la philosophie de Bentham, non toutefois sans en corriger la formule. Au principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre, il substitue celui du développement le plus complet de la vie dans l'humanité[2]. Peu d'économistes ont analysé d'une manière aussi pénétrante les causes du mouvement socialiste actuel[3], ou réfuté avec plus de force et de précision les idées de Karl Marx sur la plus-value, et la théorie de la socialisation des instruments de travail[4].

1. Voir notamment, *Études sur la science sociale* (1862) ; *L'Héritage de la Révolution* (1877) ; *Liberté et Socialisme* (1868) ; *Préparation à l'étude du Droit* (1887).
2. Voir *Préparation à l'étude du Droit* (Appendice 2, p. 371-396).
3. *Ibid.* (p. 175-186).
4. *Ibid.* (p. 122-130).

M. Courcelle-Seneuil est à ce point opposé aux concessions et aux transactions, qu'il se sent un goût médiocre pour l'extension, par voie législative, de palliatifs, tels que la participation aux bénéfices, les associations coopératives de production et de consommation[1]. Il combat l'intervention de l'État dans l'ordre industriel avec autant d'ardeur qu'il en met à plaider la cause de la liberté du travail[2].

Dans l'ordre politique, dans l'ordre administratif, dans l'ordre des choses morales, même aversion pour la contrainte, même foi dans la liberté, même appel pressant aux énergies individuelles. Les attributions de l'État doivent se restreindre de plus en plus, et celles des particuliers s'étendre[3]. Le progrès s'est toujours opéré en ce sens[4]. La liberté de l'individu ne doit avoir d'autres bornes que le respect de la liberté d'autrui[5]. C'est bien là l'expression rigoureuse de la thèse individualiste, telle, du moins, que la présentent les économistes lorsqu'ils la ramènent à l'opposition de l'individu et de l'État, pour abîmer l'individu devant l'Etat[6].

D'autre part, M. Courcelle-Seneuil, en sa qualité de Benthamiste, professe le plus complet dédain pour la raison pure, pour le principe abstrait du droit, pour la théorie du droit naturel, pour la Déclaration des droits de l'homme. La Déclaration des droits est une pure création de l'imagination, dépourvue de tout caractère juridique[7]. Quoi de plus « artificiel »

1. « L'idée de généraliser, par voie d'autorité, l'un ou l'autre de ces trois arrangements, est une des mille idées dangereuses écloses de notre temps. » *Préparation à l'étude du Droit* (p. 168).

2. Voir *Études sur la science sociale* (p. 222-225) et *Prép. à l'ét. du Droit* (p. 111-112).

3. *Études sur la science sociale* (p. 225 et suiv.)

4. *Ibid.* (p. 217).

5. *L'Héritage de la Révolution* (p. 222).

6. « Le Dieu, qui reçoit tous les jours tant d'hommages, n'a aucune existence réelle. » *Prép. à l'étude du Droit* (p. 131, 138, 277).

7. *Ibid.* (p. 214).

que le droit appelé naturel[1]? L'idée du droit, telle que la conçoit « l'école intuitive », ne soutient pas plus l'examen que celle de la raison pure, considérée comme supérieure à l'expérience[2]. En sorte que M. Courcelle-Seneuil nous met aux prises avec la même difficulté que nous avons déjà signalée chez Bentham : concilier une économie politique individualiste avec la négation du principe de tout individualisme.

La difficulté s'aggrave encore de toute l'action que le positivisme a exercée sur l'esprit de M. Courcelle-Seneuil. Cette influence, qui se trahit partout dans ses œuvres, s'accuse plus particulièrement lorsqu'il substitue l'idée de la vie à celle du bonheur, dans sa conception générale de la morale; et lorsqu'il affirme la primauté de la société sur l'individu. L'homme n'est pas un « être isolé ». L'observation nous le montre partout « attaché à un groupe[3] ». Il tient de la société « ses idées ainsi que sa vie ». La conscience sociale « engendre la nôtre, l'éclaire, la contrôle[4] ». Ce qui nous appartient en propre est peu de chose. Les droits même, les libertés, nous ne sommes fondés à les revendiquer, que parce qu'ils sont nécessaires à la société de qui nous les tenons[5].

M. Courcelle-Seneuil a beau nous assurer que les droits ainsi conçus ne sont ni moins respectables, ni moins précieux que s'ils se rattachaient à un principe rationnel. Si le « droit social » prime le droit individuel, si la conscience sociale prime la conscience individuelle, la liberté est en péril. Il suffit d'ailleurs de citer un passage de l'un de ses écrits pour y voir, à

1. *Prép. à l'étude du Droit* (p. 209).
2. *Ibid.* (p. 396-420).
3. *Ibid.* (p. 30-32).
4. *Études sur la science sociale* (p. 151).
5. « Ils sont une forme du droit social, un résultat des arrangements établis pour faire croître et durer la société et chacune des familles qui la composent. » *Ibid.* (p. 152 et p. 151). « Nous n'avons d'autres droits que ceux que nous tenons de la société. »

très peu de lignes de distance, cette opposition nettement accusée. L'auteur vient d'énumérer les avantages que l'individu tire de la société. Il vient de nous le montrer lié d'âme et de corps à ses semblables, exposé sans cesse aux menaces soit du pouvoir d'opinion, soit du pouvoir de coaction. Tout à coup, il s'arrête, comme s'il se souvenait brusquement que l'initiative individuelle est, à ses propres yeux, l'ouvrière de tout progrès. Et aussitôt après avoir insisté sur ce que la société fait pour l'individu, il écrit : la société n'est, en somme, composée que d'individus, elle n'est « qu'un être de raison[1] ».

Ainsi l'être réel, l'individu, doit tout à la société, qui n'est qu'un être de raison ; et c'est le droit de l'être de raison qui crée le droit réel.

Le mélange et la contrariété des éléments ressortent avec force dans la *Philosophie de la science politique* de M. Acollas[2]. L'ouvrage porte deux épigraphes qui, à elles seules, soulignent ce contraste plus, sans doute, que l'auteur ne l'a pensé. « La politique n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle », dit la première des deux. La seconde, c'est « Droit et Liberté ». Ouvrez le livre : il ne dément pas l'impression que donne la première page. L'antériorité, la supériorité de l'individu sur le groupe social y sont affirmés hautement. « La monade sociale, c'est l'individu[3] ». L'État, qui, « idéalement, n'est rien », mais qui, dans la pratique, tend à être tout, doit « tendre à devenir rien[4] ». Le Droit social est une « théorie décrépite ». La seule théorie « jeune et nouvelle », c'est celle de « l'autonomie de la personne humaine[5] ». Ces déclarations et ces définitions appel-

1 *Etudes sur la science sociale* (p. 155).

2. *Philosophie de la science politique et Commentaire de la déclaration des Droits de l'homme de* 1793.

3. *Phil. de la science politique.* Avant-propos (p. v). — Cf. (p. 103).

4. *Ibid.* (p. 106).

5. *Ibid.* (Avant-propos, p. vii).

leraient une métaphysique spiritualiste : l'auteur y juxtapose un naturalisme dont la première conséquence — avouée par lui-même — est précisément de fondre « la science de l'homme dans celle de la nature, » la politique « dans la physiologie humaine[1] ». Mais si « la science de la nature est tout ou presque tout », quelle place reste-t-il pour la philosophie du droit? Si l'homme « n'est ni un être à part, ni un roi », comment parler de son « autonomie[2]? »

Il est véritablement superflu d'insister sur l'incohérence de ces conceptions. Non pas, qu'en fait, l'auteur de la *Philosophie de la science politique* sacrifie le droit individuel. Mais, s'il le sauve, c'est au prix de la plus palpable des inconséquences. Son individualisme économique et politique condamne sa philosophie naturaliste; et sa philosophie naturaliste, si elle était fidèle à elle-même, enlèverait à son individualisme toute raison d'être, comme toute possibilité de s'exprimer.

VII

Les amalgames, dont on vient de constater la présence et de relever les traces dans un si grand nombre d'ouvrages, témoignent visiblement de l'incertitude persistante et même croissante des idées. Ils témoignent aussi, on n'en saurait disconvenir, d'une disposition marquée à réserver la part de l'individu et de son droit, la part de la liberté, au cœur même des systèmes le plus imprégnés soit d'esprit scientifique, soit d'esprit historique.

En pouvait-il être autrement? Si l'esprit historique et l'esprit scientifique exercent, de nos jours, une séduction incomparable, dont on aperçoit sans peine les raisons dans les conquêtes

1. *Phil. de la science politique*, Discours préliminaire (p. 15).
2. *Ibid.*, Disc. prélim. (p. VII).

incessantes de la science sur la nature, et dans la curiosité passionnée avec laquelle l'homme demande à l'étude du passé le secret de ses origines, le sentiment de la liberté individuelle, la croyance dans la haute valeur de la personne humaine sont aussi des forces qui résistent à toutes les atteintes.

Mais pour que les conditions du conflit fussent égales, il faudrait qu'au moment où se produisent les attaques auxquelles nous assistons, l'individualisme offrît un front de défense bien muni. En est-il ainsi?

CHAPITRE DEUXIÈME

LA DISSOLUTION DE L'INDIVIDUALISME ET LES PROGRÈS DU SOCIALISME D'ÉTAT

L'individualisme tel que le concevaient les Benjamin Constant, les Bastiat, leurs disciples et leurs successeurs, marque un recul sur la haute doctrine du XVIIIe siècle, mais il fait encore figure dans l'ordre des idées. Ses thèses principales, liées entre elles, forment un faisceau relativement solide. Toutes ensemble, elles se rapportent à une vue générale des choses qui leur communique une certaine valeur théorique. C'est une doctrine amoindrie, mais enfin, c'est encore une doctrine, et ses partisans la proclament avec une conviction ardente.

A l'heure actuelle, la cohésion qui liait naguère les diverses parties du système a disparu, et la confiance dans la valeur absolue de leurs propres idées manque, sauf de très rares exceptions, aux derniers représentants de l'École. En outre, loin de se rattacher à une philosophie comme l'éclectisme, qui leur fournissait un point d'appui médiocrement résistant, mais réel, ils subissent à des degrés inégaux, tous cependant à quelque degré, l'attraction d'une méthode et d'une vue générale des choses incompatibles avec leurs principes.

De là, l'impuissance croissante de l'individualisme à se défendre contre la poussée de ses adversaires. De là également,

la faveur croissante qu'obtient le socialisme d'État, sorte de moyen terme entre l'individualisme et le socialisme proprement dit, expédient réputé commode pour parer aux difficultés les plus pressantes, en dispensant de prendre parti sur le fond des choses.

I

L'excellence des institutions libres, en particulier du régime parlementaire, le principe de la non-intervention de l'État dans l'ordre économique comme dans l'ordre des choses morales, l'accord de la liberté et de la démocratie, telles étaient, on s'en souvient, les thèses essentielles de l'école libérale. Ces thèses ont été depuis lors tant de fois critiquées et de tant de côtés à la fois, qu'il se rencontre aujourd'hui peu d'écrivains, même parmi ceux que l'on qualifie d'individualistes, pour les soutenir toutes ensemble et chacune dans son intégrité. Si l'on excepte les *Principes du Droit* de M. Beaussire[1], et *Le Droit individuel et l'État* de M. Beudant[2], je ne vois guère de livre récent, inspiré par la pensée individualiste, qui, sur des questions capitales, ne fasse aux adversaires de l'individualisme des concessions importantes, parfois même décisives. Encore, le livre de M. Beudant est-il tout pénétré du sentiment de la crise actuelle, tout imprégné de mélancolie à la vue des obstacles qui s'amoncellent, des menaces qui se dressent contre les principes chers à l'auteur[3]. C'est une protestation énergique et véhémente en faveur d'une cause qui se sent compromise. Quant à l'ouvrage de M. Beaussire, il maintient sans doute dans ses lignes maîtresses la doctrine libérale, mais il effleure la cime des questions, plutôt qu'il n'en pénètre le fond, et il abuse des

1. *Les Principes du Droit* (1888).
2. *Le Droit individuel et l'État* (1891).
3. Voir *Le Droit individuel et l'État*, conclusions (p. 276, 288).

synthèses purement verbales, pour réconcilier entre elles des théories où une analyse tant soit peu exigeante dénonce la présence d'éléments hétéroclites, sinon incompatibles[1].

Ces deux livres mis à part, où trouverait-on, présentée sans restriction ni réticence, la thèse individualiste, telle qu'elle se rencontre chez les écrivains de la Restauration, de la Monarchie de Juillet, et du second Empire? Où trouverait-on, surtout, la belle confiance dans l'évidence de leurs opinions qui animait autrefois les partisans de cette thèse?

Je ne connais plus de publiciste qui, pour défendre le régime parlementaire, emploie, comme le faisait M. de Rémusat, des arguments tirés d'Aristote. Ceux d'entre les libéraux qui n'ont pas encore renoncé à défendre ce régime, le considèrent comme un expédient, approprié à une phase passagère du développement des sociétés, déjà malaisément compatible avec le progrès de la démocratie, et destiné probablement à se briser un jour sous son effort, ainsi qu'un cadre trop fragile et trop compliqué pour la contenir[2]. Mêmes réserves, sinon plus marquées encore, au sujet de la liberté politique et de sa principale garantie, la séparation des pouvoirs. Tantôt on conteste, purement et simplement, que les trois pouvoirs soient séparables, du moins à l'origine, attendu que si le pouvoir législatif émane de la nation, le pouvoir exécutif est désigné par le Parlement et le pouvoir judiciaire choisi par le pouvoir exécutif : loin de comporter une séparation absolue, les pouvoirs s'engendrent donc les uns les autres[3]. Tantôt on nous montre,

1. Voir comme exemple de ces synthèses verbales la « conciliation » dans ce que l'auteur appelle « la Souveraineté du droit », de trois théories : 1° le Droit divin; 2° la Souveraineté du peuple; 3° la Souveraineté de la raison.... *Principes du Droit* (livre II, chap. I).

2. Voir dans E. DE LAVELEYE, *le Gouvernement de la Démocratie* (t. II, p. 93 et suiv.), le résumé des objections adressées au régime parlementaire *par les libéraux eux-mêmes.*

3. Voir, par exemple, FERNEUIL, *Les Principes* de 1789 *et la Science sociale.*

l'histoire en main, qu'il y a une « singulière illusion » à regarder la séparation des pouvoirs comme l'idéal politique des sociétés modernes. Leur « collaboration », leur « solidarité » importent, au contraire, à la bonne gestion des affaires publiques[1].

S'il se trouve encore, en moindre nombre d'ailleurs, des économistes rigoureusement orthodoxes pour proscrire d'une façon absolue l'intervention de l'État, d'autres, qui ne se croient point hérétiques pour cela, se relâchent sensiblement de cette rigueur.

Les ouvrages de MM. Jourdan et Villey en font foi. M. Villey n'admet pas que la conservation de l'ordre existant soit la seule attribution de l'État. L'État, dit-il avec Dupont-White, outre le devoir de conserver, a celui de « marcher en avant dans la voie du progrès[2] ». L'auteur prend ensuite toutes sortes de précautions pour ne pas se laisser entraîner trop loin; mais il n'en a pas moins commencé par poser ce principe, devant lequel tant de ses prédécesseurs eussent reculé d'effroi. Plus réservé, plus timide que M. Villey, M. Jourdan se sépare cependant de ceux qu'il appelle « les radicaux de l'économie politique », et se refuse à rompre « les liens nécessaires qui rattachent l'ordre économique à l'État[3] ».

Si, dans le livre considérable où il étudie l'*État moderne et ses fonctions*[4], M. Paul Leroy-Beaulieu maintient avec fermeté les thèses principales des économistes, et ne désavoue pas le laissez faire, laissez passer[5]; s'il insiste sur le danger que font courir à la liberté les systèmes qui mettent la force de l'État au

1. Voir L. Duguit, *la Séparation des pouvoirs et l'Assemblée nationale de 1789* (Paris, Larose, 1893).
2. Villey, *Du Rôle de l'État dans l'ordre économique* (p. 16).
3. Jourdan. *Du Rôle de l'État dans l'ordre économique* (p. 396).
4. *L'État moderne et ses fonctions* (1890).
5. *L'État moderne et ses fonctions* (p. 7).

service d'un certain idéal social[1]; s'il tend à voir dans l'État une grande société de protection mutuelle et de conservation, assez semblable, somme toute, aux sociétés privées, commerciales ou industrielles[2], avec cette différence qu'au lieu d'avoir un nombre limité de participants, la Société que constitue l'État comprend tous les citoyens d'un pays, il n'en fait pas moins d'importantes concessions à l'esprit du temps.

Il admet, par exemple, qu'à mesure que la société s'émancipe, se complique et s'agrandit, une fonction nouvelle s'adjoint inévitablement aux deux fonctions antérieures et primordiales de tout État : défense extérieure, organisation de la justice. Cette fonction nouvelle consiste à participer à l'œuvre du progrès sans, bien entendu, empiéter sur les autres forces qui se déploient en ce sens[3]. Mais la limite n'est pas aisée à fixer. M. Paul Leroy-Beaulieu en a, d'ailleurs, le sentiment, lorsqu'il constate qu'il est impossible de déterminer a priori[4] la sphère de l'État et celle de l'individu, car, dans la réalité vivante, « elles se pénètrent » et « elles se déplacent[5] ». Rien de plus vrai : mais il reste à savoir si ces « déplacements » ne doivent pas être l'effet de la réflexion plutôt que des circonstances, et s'ils ne peuvent pas, s'ils ne doivent pas aller au delà du point que les économistes prennent, assez arbitrairement, le soin de fixer?

L'alliance qu'un Prévost-Paradol se flattait de maintenir entre la démocratie et la liberté politique[6], les libéraux l'ont dénoncée

1. *L'État moderne et ses fonctions* (p. 242).
2. *Ibid.* (p. 76 et suiv.).
3. *Ibid.* (p. 39 et suiv.).
4. *Ibid.* (p. 41).
5. *Ibid.* (p. 41).
6. *La France nouvelle* a pour objet, on le sait, la constitution, sous une forme politique non définie, d'un gouvernement « *démocratique et libéral* », l'étude « *des conditions de l'établissement de la liberté dans la démocratie française* ». Ces expressions reviennent constamment sous la plume de l'auteur. Voir, notamment (p. 129-130; 149). — Voir Gréard, *Prévost-Paradol* (p. 73 et suiv.).

depuis, comme entièrement impossible. Examinant vers la fin de sa vie, en des pages qui méritent d'être étudiées[1], l'état politique de la France, Schérer constatait naguère le progrès, désormais irrépressible, de la démocratie[2]. Mais s'il faut la subir, il sera difficile de vivre avec elle, tout au moins d'aménager la vie sociale selon la belle formule des libéraux; car entre la liberté et la démocratie, « l'antagonisme deviendra toujours plus manifeste[3] ». En toute question, qu'il s'agisse de politique pure, de finances, d'enseignement, d'assistance, la « solution démocratique » est, et sera de plus en plus, le contraire de la « solution libérale[4] ».

Dissolution progressive de thèses naguère fortement liées entre elles; découragement manifeste chez la plupart de ceux qui les soutiennent encore : c'est là la première des causes qui expliquent la crise présente de l'individualisme. Mais ce n'est ni la seule, ni même la plus importante.

II

Un économiste comme Bastiat mêlait aux faits des considérations philosophiques, des vues a priori. Le libre échange et le libre arbitre faisaient bon ménage dans son œuvre. Les économistes actuels sont hostiles à ce qu'ils nomment « la théorie », ou encore « la philosophie ». Ils demandent que l'on quitte les hautes régions, et que l'on veuille bien se placer plus près de terre[5]. C'est le goût du jour, et les économistes y sacrifient. Par malheur, les faits, si on les relevait tous, ne mèneraient

1. Éd. Schérer, *La Démocratie en France* (1884)
2. *Ibid.* (p. 3).
3. *Ibid.* (p. 52).
4. *Ibid.* (p. 71).
5. Notamment, M. P. Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions* (p. 242).

pas aux conclusions que les économistes veulent en tirer. Pour obtenir ces conclusions, ils *choisissent* donc entre les faits.

Soit, par exemple, la question de l'intervention de l'État dans l'œuvre du progrès. Un économiste, qui a enrichi, pour sa part, d'une abondante provision de faits nouveaux le trésor commun de la science[1], invoque, pour établir l'incompétence de l'État, des faits tels que le développement des chemins de fer et des assurances, développement qui est dû à l'initiative privée. L'État s'y fût-il mieux pris, l'État s'y fût-il même pris aussi bien? On répond par la négative, et l'on conclut en disant : le progrès, pour s'accomplir, n'appelle pas l'intervention de l'État. — Un autre écrivain, dont nous parlerons tout à l'heure, préoccupé d'établir la thèse opposée, à savoir que chez les peuples modernes l'œuvre du progrès exige l'intervention de l'État, citera comme argument de prédilection l'abolition de l'esclavage[2]. Qui ne voit aussitôt que ces exemples *choisis* ne valent point l'un contre l'autre? Dupont-White peut avoir raison, sans que M. Leroy-Beaulieu ait tort, et inversement. Les faits ont été, dans un cas comme dans l'autre, choisis en vertu d'une idée préconçue.

Si les économistes pratiquaient strictement la méthode qui consiste à relever *tous* les faits, ils seraient fort embarrassés de défendre la thèse anti-interventionniste. Est-il un fait plus frappant, à l'heure actuelle, que l'accroissement continu, dans toutes les sociétés progressives, des fonctions de l'État? Partout, mais nulle part plus qu'en France, en Angleterre, en Allemagne, aux États-Unis, le progrès de la démocratie a pour conséquence des interventions de l'État de plus en plus fréquentes dans tous les ordres de l'activité humaine[3]. Quand on nous parle, comme

1. *L'État moderne et ses fonctions* (p. 80-81).
2. Dupont-White, *L'Individu et l'État*, passim.
3. Voir Laveleye, *Gouvernement de la Démocratie*, et, pour les États-Unis, J. Bryce, *The American Commonwealth*.

il arrive encore si souvent, de la répugnance des Anglais et des Américains pour l'action de l'État, pour la multiplication des lois écrites, on est en retard de trente ou quarante ans sur la marche des événements.

L'économiste garde, sans doute, le droit de protester au nom de l'idée pure contre le fait. Mais s'il ne veut connaître que les faits, comment ne s'arrête-il pas devant un fait aussi notable que celui dont je viens de parler? Pour demeurer conséquent avec lui-même, l'économiste, s'il se déclare hostile à l'intervention de l'État, doit ou bien renoncer à la prétention de fonder cette théorie sur les faits, ou bien donner du fait sur lequel j'insiste, une explication plus satisfaisante que celle qui consiste à déplorer l'ignorance des hommes d'État, l'incapacité des assemblées, et le mauvais caractère de la démocratie, décidément réfractaire à un enseignement qui lui serait bien utile. La tierce solution, celle qui consiste à proclamer la souveraineté du fait, quitte à tenir pour négligeables ceux d'entre les faits qui gênent, est évidemment inacceptable.

Les purs libéraux, eux aussi, tendent de plus en plus à écarter ce qu'ils appellent les principes abstraits, pour ne retenir que les seules données positives. C'est la manière dont ils participent à l'esprit du temps. Continuant et accentuant un mouvement auquel l'impulsion a été donnée par quelques-uns de leurs maîtres, ils regardent d'un œil favorable les établissements à base historique, sans se rendre compte que, par delà Benjamin Constant, ils vont ainsi rejoindre Guizot et Royer-Collard; par delà Royer-Collard et Guizot, l'école historique allemande et anglaise, c'est-à-dire la pure réaction contre les principes de la Révolution française.

Ce changement dans les dispositions de l'école libérale a eu, sur la politique courante, des effets que nous ne saurions

étudier sans sortir de notre sujet[1]. Mais nous restons au cœur de ce sujet, en montrant que l'école libérale affaiblit, comme à plaisir, la portion de la thèse individualiste dont elle est comptable, quand elle traite avec cette indifférence ou ce dédain les principes abstraits, les vues a priori[2].

C'est oublier que ces vues a priori, ces principes abstraits, ont été les armes qui ont servi naguère pour combattre un établissement social et politique à base historique, un établissement que son antiquité, les services rendus, l'éclat dont il était encore environné à la fin du XVIIIe siècle, rendaient très digne de respect, et défendable pour quiconque ne commençait pas par admettre les exigences de la raison. Cet établissement a succombé parce qu'il avait la raison contre lui. En la reniant, les libéraux renient donc leurs origines. Et pourquoi la renient-ils? Pour se défendre plus commodément contre une catégorie d'adversaires — les démocrates — qui, partis du même point qu'eux, ont le tort de ne pas s'arrêter où ils s'arrêtent. Les libéraux ne s'aperçoivent pas qu'en recourant à cette tactique, ils se démunissent du côté de l'ennemi commun, et sont désormais sans défense contre les écoles qui contestent à la raison tout droit à intervenir dans les arrangements sociaux et politiques. La force est du côté où se trouve la logique. Si l'*existence* même et la *durée* d'une institution en font la valeur, il faut aller jusqu'aux conséquences extrêmes, et défendre tout ce qui est, tout ce qui dure, par cela seul qu'il dure et qu'il est.

Depuis qu'elle a définitivement rompu avec l'a-priorisme philosophique, l'école libérale se trouve doublement affaiblie. Elle a perdu le principe propulseur qui a fait, jadis, sa fortune et sa

1. Ces effets, dont les principaux sont : le discrédit de la méthode révolutionnaire, et le crédit de la méthode dite évolutive, l'esprit transactionnel et temporisateur, etc., offrent des avantages immédiats, qui empêchent de voir les inconvénients ultérieurs, mais certains et graves, que nous signalons ici.

2. Voir, par exemple, ARTHUR DESJARDINS, *La Liberté politique dans l'État moderne* (p. 2)

gloire. Et elle a perdu tout moyen de résister aux arguments tirés de la tradition, de l'histoire, du fait.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à louer dans l'esprit historique? Nous ne le pensons pas, pour notre part. Mais une distinction est ici indispensable entre les *fins* de la société, et les *moyens* à employer pour atteindre ces fins. Si les représentants actuels de l'école libérale s'étaient bornés à soutenir que l'a priori est mauvais guide dans le choix des moyens, ils auraient eu entièrement raison. C'est ici que l'histoire et l'expérience interviennent fort à propos. Mais à une condition, qui est de ne pas perdre de vue la fin fixée d'abord par la seule méthode qui convienne : la détermination rationnelle a priori. On retrouvera, dans nos *Conclusions*, la distinction que nous venons d'indiquer et les conséquences qui en découlent[1].

III

Le péril que court la pensée individualiste est d'autant plus grand, que l'école démocratique, de son côté, emportée par un mouvement dont le principe est bien différent, mais dont la direction est identique, fait, à son tour, bon marché des notions métaphysiques sur lesquelles elle s'appuyait naguère.

Tandis que les premiers représentants de cette école, au XIXe siècle, mettaient leur honneur à poursuivre l'application intégrale du droit naturel, ses représentants actuels, sous l'influence de la science matérialiste, écartent cette notion, qu'ils jugent surannée, et qu'ils enveloppent avec le spiritualisme en général, dans un inexprimable dédain[2].

1. Voir, plus loin, *Conclusions*.

2. Il suffit de se reporter à un livre comme celui d'Eugène Pelletan, *Les Droits de l'Homme*, pour mesurer, quand on le compare aux écrits actuels de la même école politique, le chemin parcouru.

Qu'arrive-t-il alors? Il arrive que l'étatisme relativement modéré dont l'école démocratique faisait autrefois profession, cède la place à un étatisme sans mesure et sans limite. En effet, la même notion de droit naturel sur laquelle s'appuyaient les partisans d'une raisonnable intervention de l'État, leur servait aussi de barrière contre les partisans d'une intervention excessive et abusive. On a vu le parti que M. Vacherot tirait de cette notion, pour réserver la place de la liberté dans la politique démocratique[1]. Nous chercherions, en vain, chez la plupart de ses successeurs, pareil respect des droits de la conscience. Ils sont d'accord, au contraire, pour livrer à l'État l'individu tout entier, corps et âme. Aussi bien, les hypothèses philosophiques auxquelles ils prêtent attention, et auxquelles ils accordent confiance, effacent-elles toute distinction entre les deux. Il y a là une nouvelle preuve de la concordance qui lie l'évolution des théories sociales et politiques à celle de la philosophie générale. La crise actuelle de l'individualisme répond, trait pour trait, à la crise du spiritualisme.

Cette constatation n'explique pas seulement le mal : elle permet d'entrevoir le remède.

La tendance de la démocratie à ne pas tenir compte de la liberté individuelle, et la tendance du libéralisme à méconnaître *la liberté*, pour ne plus goûter que *les libertés*, sont essentiellement contingentes. Rien n'enchaîne l'école libérale à cette conception de la liberté, ni l'école démocratique à cette conception du droit social. Qu'un effort généreux de la pensée vienne à dissiper l'enchantement où une admiration crédule pour la science matérialiste plonge l'école démocratique, où un respect superstitieux du fait et de l'histoire plonge l'école libérale : toutes deux seront surprises de voir qu'elles se rejoignent aisément, et que rien ne les empêche de reprendre la

1. Voir plus haut (livre III, chap. III).

pensée commune des démocrates tels que Tocqueville et des libéraux tels que Prévost-Paradol : la conciliation de la liberté et de la démocratie.

Mais aussi longtemps que cet effort n'aura pas été accompli, le champ demeurera large ouvert au socialisme d'État.

IV

Le socialisme d'État devait trouver en Allemagne un sol particulièrement propice où s'implanter, et toute une école d'écrivains pour en propager le principe[1]. Suit-il de là qu'il constitue, comme on l'a écrit, une « philosophie allemande[2] »? Cette opinion ne saurait être soutenue qu'à la condition de refuser sa place dans l'histoire de l'idée, et sa part d'originalité, à un publiciste français, Dupont-White[3], qui, sans avoir, à ce qu'il semble, subi l'influence de la pensée allemande, a très nettement conçu et même exprimé les idées maîtresses du socialisme d'État, bien avant que le premier congrès d'Eisenach (octobre 1872) l'eût, pour ainsi dire, mis à l'ordre du jour de la science comme de la politique en Allemagne[4].

Deux tendances principales ont conduit Dupont-White sur la voie où il devait rencontrer le socialisme d'État : la tendance à rattacher étroitement l'individu au milieu social, et la tendance à voir dans le Progrès le but même de la vie des sociétés.

1. Voir dans Laveleye, *Le Socialisme contemporain* (6e édit.), le chapitre sur *les socialistes de la chaire*, qui contient une vue générale du socialisme d'État en Allemagne.

2. Léon Say, *Le socialisme d'État* (p. 2 et 3).

3. *L'Individu et l'État* (1857) ; *La Centralisation* (1860) ; *La Liberté politique considérée dans ses rapports avec l'administration locale* (1864) ; *Le Progrès politique en France* (1868).

4. Il serait d'ailleurs tout à fait faux de ne pas tenir compte des origines spéciales du socialisme d'État allemand, qui a un caractère beaucoup plus scientifique que le nôtre.

Dupont-White a lu Comte et Littré[1]. Il les combat, mais il leur emprunte l'idée que l'individu doit tout ce qu'il est à la société dans laquelle il vit[2], et aussi l'idée que la société n'est pas une simple collection d'individus. Considérer ainsi la société, et, de même, voir dans la famille un simple groupe de personnes d'âge et de sexes différents, c'est méconnaître « leur âme » à toutes deux[3].

Si les sociétés sont faites pour se perfectionner, la question qui primera toutes les autres sera celle des voies du Progrès[4]. Or c'est un postulat, chez Dupont-White, que les sociétés sont faites pour se perfectionner. Là encore, se trahit une influence sinon précisément positiviste, du moins voisine du positivisme. La religion du progrès n'est pas demeurée confinée dans le temple ou plutôt dans la chapelle que Buchez lui avait dédiée : elle s'est répandue au dehors, et Dupont-White en est un adepte fervent, quoique indépendant.

Avec les fondateurs de cette religion, il confie à l'État le soin de pourvoir au Progrès[5]. On aperçoit aisément le lien qui rattache cette idée à la précédente. Dupont-White convie l'État à travailler au progrès, précisément parce qu'il n'a qu'une idée médiocre de l'individu. Sa main débile et maladroite, son âme naturellement égoïste, ne peut accomplir une œuvre immense comme celle du progrès. Cette œuvre ne peut pas davantage s'accomplir toute seule[6]. Entrevu, sans doute, par une aristo-

1. Voir deux articles de lui dans la *Revue des Deux-Mondes* (1er et 15 fev. 1865).
2. *L'Individu et l'État*, 3e édit., p. 162. — Dupont-White, sans se rendre compte de l'importance de cette vue, a exprimé l'idée sur laquelle reposent les travaux de plusieurs sociologues contemporains : « L'homme n'a toute sa valeur qu'agglomeré. *Il y a une vertu dans la densité de la population*, dans le contact humain, ou plutôt, sans phrase, dans la société. » *De la Centralisation* (p. 267).
3. *L'Individu et l'État* p. 160-161.
4. *Ibid.* (p. 1).
5. *Ibid.* (chap. vii, p. 243 et suiv.)
6. *Ibid.* (chap. v, p. 181 et suiv.).

cratie intellectuelle, morale et même sociale[1], le Progrès a besoin de l'État comme « agent ». Moralement, l'État vaut mieux que l'individu. N'est-il pas la création « de ce qu'il y a en nous de plus pur, de plus élevé[2] »? N'est-il pas « un être intermédiaire entre les individus et la Providence[3] »? Ne reçoit-il pas sa « mission » d'un principe supérieur à la société elle-même[4]? Dupont-White, on le voit, prépare et applique les formules dont les socialistes de la chaire useront si libéralement après lui. Ni les Wagner, ni les Lorenz von Stein, dans leur admiration la plus enthousiaste pour l'État, n'ont sensiblement dépassé la mesure que leur précurseur français avait atteinte.

Même supériorité incontestable de l'État sur l'individu, au point de vue de la puissance matérielle; partant, même obligation pour l'État d'intervenir. Ici, Dupont-White reprend pied sur un terrain plus solide, où il retrouve les faits. Il montre avec force — c'est un point que d'autres développeront après lui, sans ajouter rien d'essentiel à ce qu'il en a dit, — qu'à mesure que la civilisation se complique et se perfectionne, à mesure aussi se développent « le mécanisme et l'action du Gouvernement[5] ». Une société progressive doit avoir un Gouvernement plus fort et surtout plus complexe qu'une société primitive, tout comme elle a une langue plus riche[6].

En vertu de cette double supériorité, l'État aura charge du progrès social et politique, du progrès économique, du progrès moral lui-même. Le progrès social et politique consiste dans

1. *L'Individu et l'État* (p. 185 et suiv.).
2. *Ibid.* (p. 265).
3. *Ibid.* (p. 278). — Cf. (p. 166). « L'État a une autorité morale qui ne le cède en rien à celle d'une Église. » Et, en termes purement mystiques (p. 44) : « Quel *médiateur* plus naturel (que l'État) entre la raison absolue et l'esprit humain? »
4. *Ibid.* (p. 166).
5. *Ibid.* (p. 41).
6. *Ibid.* (p. 64). — Cf. (p. 65). « A plus de vie, il faut plus d'organes, à plus de forces, plus de règle Or, la règle et l'organe d'une société, c'est l'État. »

l'acquisition de certains droits : droit de n'obéir qu'à la loi, droit de participer au Gouvernement, etc.... Or ces droits sont contemporains de l'apparition de l'État, et là où ces droits se développent, l'État se développe à son tour, en ce sens qu'il n'est aucun de ces droits qui ne soit, selon l'énergique expression de l'auteur, « matière à plus de Gouvernement[1] ». — Le progrès économique suppose à son tour « une police laborieuse[2] », car il ne faut pas « livrer toute faiblesse et toute ineptie à l'ascendant du plus fort, du plus habile, du plus persévérant[3] ». Il est, en outre, nécessaire d'arbitrer les conflits qui se produisent entre le capital et le travail. En effet, il appartient à l'industrie, dans une société progressive, « de faire du paupérisme, et, par là, de susciter du gouvernement[4] ». Le progrès moral, enfin, s'il est avant tout l'œuvre de la volonté individuelle, n'en impose pas moins des obligations à l'État. Au développement de la conscience humaine doit répondre « l'amélioration infatigable de la moralité légale[5] ». L'idée de justice se développe dans la conscience individuelle, et « passe de la conscience plus riche dans des lois plus fortes[6] ». Ici, toutefois, Dupont-White fait d'importantes réserves : il revendique comme un droit absolu pour l'individu la liberté de la pensée et de son expression écrite[7].

L'intervention croissante de l'État dans la vie des sociétés progressives s'opère à la fois par l'administration et par la loi[8]. Dupont-White veut une administration aussi centralisée que possible, et il a écrit un livre pour défendre cette idée[9]. Il ne

1. *L'Individu et l'État* (p. 39).
2. *Ibid.* (p. 51).
3. *Ibid.* (p. 52).
4. *Ibid.* (p. 57).
5. *Ibid.* p. 71.
6. *Ibid.* (p. 75-76).
7. *Ibid.* (p. 209, 213).
8. Voir *Ibid.*, le chapitre intitulé *Du Rôle de l'État en France* (p. 97 et suiv.)
9. *La Centralisation.*

craint pas davantage de voir les lois se multiplier, et régir un nombre sans cesse croissant d'intérêts. Il a même trouvé deux formules destinées à être, par la suite, maintes fois reprises et répétées : « Le Progrès est plutôt la loi meilleure que la loi absente[1] » ; et : « Toute loi devrait être un allègement à la situation des classes les plus nombreuses, et les moins heureuses[2] ».

Le socialisme d'État — tel du moins que nous le voyons se développer en France — est tout entier dans ces formules : confiance dans l'action de la loi, réputée capable de transformer les âmes et aussi les mœurs, les usages, toutes les relations des hommes entre eux; appel à l'action de la loi en faveur des déshérités. Si l'on y joint la préoccupation de ne pas laisser à l'économie politique un caractère abstrait, mais de la moraliser; et la préoccupation de relever l'idée même de l'État du discrédit où les purs économistes l'ont jetée, on atteint l'essentiel de la pensée allemande elle-même.

De ces deux éléments, l'un avait déjà été entrevu, en France, par les économistes dissidents dont nous avons parlé plus haut, les Sismondi et les Buret : l'autre a été saisi, d'une prise très ferme, par Dupont-White. Il s'attache à détruire les préventions accumulées contre l'idée d'État par les économistes et par les libéraux. Tantôt il en scrute l'essence, et il y voit « le pouvoir de la raison exprimé par la loi[3] ». Tantôt, examinant les rapports du droit individuel avec l'État, il se refuse à admettre qu'il existe un antagonisme réel entre la liberté et l'autorité; il soutient que la dignité de l'individu n'a rien à perdre à l'accroissement des fonctions de l'État, attendu que « si l'individu

1. *L'Individu et l'État* (p. 242).
2. Introduction à la trad. franç. du *Gouvernement représentatif* de Stuart Mill (p. xliv).
3. *L'Individu et l'État*, Introduction (p. lxvii).

est sujet à plus de discipline, il y donne prise par plus d'expansion et plus d'activité[1]. »

De même qu'il a très bien vu qu'une civilisation supérieure exige un appareil de gouvernement plus compliqué, Dupont-White a très bien saisi et mis en lumière le caractère principal par où l'État moderne diffère des autres formes historiques de l'État. L'État, tel qu'il existe chez nous, a pris la place des anciens pouvoirs particuliers. « Au souffle du progrès, l'oppression tombe, mais le pouvoir reste ». L'oppression tombe, c'est-à-dire que l'individu conquiert ses droits essentiels ; le pouvoir reste, c'est-à-dire que l'État garde une tâche à remplir. « Ainsi paraissent à la fois l'État avec sa puissance, l'individu avec sa liberté. Droit de l'État, droit de l'individu, deux contemporains qui naissent le même jour, celui où tombent les privilèges[2] ». On le voit, Dupont-White prétend ne pas sacrifier l'individu à l'État, mais trouver dans l'État un moyen propre à « améliorer et à exalter l'individu[3] ». Aussi, se flatte-t-il de ne pas être socialiste, et parle-t-il du socialisme en termes sévères[4].

Il ne serait certainement pas socialiste — en dépit des appels qu'il adresse à l'intervention de l'État, puisque ces appels ont même raison d'être et même objet que ceux des individualistes du XVIIIe siècle — si, avant d'insister comme il l'a fait dans le passage que je viens de citer, et dans plusieurs autres encore[5], sur les droits de l'individu, sur la haute valeur de la personne humaine, il n'avait commencé par accroître démesurément la « personne de l'État », où il voit un je ne sais quoi de plus qu'humain ; s'il n'avait présenté la législation comme capable

1. *L'Individu et l'État* (p. 201).
2. *Ibid.* (p. 22).
3. *Ibid.* (Introduction, p. LX).
4. *Ibid.* (Introduction, p. LIX).
5. Voir, notamment, la préface placée par DUPONT-WHITE en tête de la trad. franç. de la *Liberté*, de STUART MILL.

de guérir tous les maux des sociétés; s'il ne s'était laissé dominer, fasciner par l'idée du Progrès, du Progrès absolu, considéré comme une fin supérieure, digne d'être poursuivie pour elle-même, et moins encore *par* l'individu, que *pour le compte de l'individu.*

Ces traits réunis constituent le socialisme d'État, tel que le comprennent dans notre pays beaucoup de politiques, radicaux ou même libéraux, qui ne veulent pas opposer une fin de non-recevoir absolue aux revendications des masses, mais étant incapables de remonter jusqu'aux principes, pour en tirer un critérium à l'aide duquel ils choisiraient entre ces revendications, et surtout entre les moyens d'y satisfaire, se jettent sur un expédient dont ils n'aperçoivent que le caractère transactionnel et les avantages momentanés.

V

On a reconnu, dans les idées directrices du socialisme d'État, celles du despotisme éclairé. La méthode est la même; l'inspiration identique; les résultats se valent.

La méthode? Il serait curieux et instructif de comparer, dans le détail, les *Institutions* de Bielfeld à la législation spéciale de l'Allemagne contemporaine, ou même à la nôtre, sur certains objets. Sans doute, les vues qui prévalent aujourd'hui en hygiène publique, par exemple, ne sont plus celles qui régnaient au milieu du XVIIIe siècle. Mais la réglementation précise et minutieuse à laquelle Bielfeld se complaît, ne déparerait pas, *mutatis mutandis*, nos réglements et nos ordonnances. — L'inspiration? Il s'agissait pour le despotisme éclairé, de servir les intérêts du prince, et de mettre sa conscience à l'abri de tout reproche, en lui persuadant qu'il avait appliqué ses lumières au bien de son peuple. Il s'agit aujour-

d'hui, pour l'État qui pratique cette forme du socialisme, de procurer une certaine somme de bien-être matériel aux citoyens, toujours par intérêt bien entendu, pour combattre l'esprit révolutionnaire, ou encore, par scrupule de conscience; l'État se persuadant qu'il dispose de lumières spéciales dont les citoyens sont dépourvus, et qu'il n'a pas le droit de tenir sous le boisseau. — Les résultats? Le despotisme éclairé s'est montré incapable de faire des hommes, parce qu'il ne s'adressait pas, dans l'homme, à la personne, mais la dispensait de penser, de vouloir, d'agir, d'être. Le despotisme éclairé s'est, en outre, montré incapable de défendre l'établissement politique dont il devait assurer la durée. Tout porte à croire qu'il en adviendrait de même du socialisme d'État, s'il réussissait à prévaloir, et que loin de protéger l'ordre social actuel, il l'affaiblirait vis-à-vis de ses adversaires, en détruisant dans les masses le sentiment de l'initiative, avec celui de la responsabilité.

Ce n'est pas tout. En paraissant tendre au bien des individus, le socialisme d'État travaille surtout pour l'État lui-même. Il ne s'y est pas trompé, le grand politique réaliste qui a patronné et intronisé officiellement cette doctrine en Allemagne[1]. Il a bien vu que l'État, en habituant le citoyen à se tourner vers lui pour implorer un texte de loi, un règlement d'administration publique, une ordonnance de police, se l'attache par des liens solides de dépendance et de sujétion. Il a bien vu que l'État *se fortifie comme État par ces apparentes concessions*. Les formes politiques peuvent venir à changer; mais la somme d'autorité, le budget de la contrainte légués par les formes anciennes aux formes nouvelles, loin de diminuer, s'accroissent.

Le socialisme révolutionnaire, à son tour, s'est rendu compte de cet effet inévitable. Aussi, tout en proclamant la radicale

1. M. de Bismarck. — Voir dans E. DE LAVELEYE (*Le Socialisme contemporain*) le chapitre sur les socialistes de la chaire.

insuffisance du socialisme d'État, voit-il sans regret et même avec satisfaction, le développement des institutions qui en découlent. De même que la concentration économique, tant prônée par les économistes orthodoxes lorsqu'elle profite aux grandes organisations industrielles, commerciales, financières, sert, selon le socialisme scientifique, à préparer la socialisation des moyens de production, et à faciliter la reprise, par la collectivité, des monopoles ou des semi-monopoles actuellement existants ; de même le socialisme d'État offre, selon le socialisme scientifique, l'avantage de façonner d'avance les esprits à la discipline qu'ils devront observer dans la société collectiviste. Comme d'autres expédients, le socialisme d'État, en paraissant réserver l'avenir, l'engage, et en paraissant écarter un péril, rapproche le moment où il éclatera[1].

Pourtant, le socialisme d'État ne se serait pas produit, ou, s'étant produit, n'aurait pas pris le développement que nous lui voyons prendre, il n'aurait pas séduit de bons esprits, suscité toute une légion de théoriciens et d'apôtres, inquiété, troublé maintes consciences, si, tout en y répondant mal, il ne répondait à quelques-unes des données de la situation présente. En tous cas, l'existence et le succès du socialisme d'État s'ajoutent à toutes les autres preuves qui attestent la crise contemporaine, et rendent plus pressante la nécessité de mettre un terme à cette crise.

1. Voir sur le socialisme d'État une discussion approfondie à laquelle ont pris part MM. P. Leroy-Beaulieu, Janet, Courcelle-Seneuil, Aucoc, Frank, Baudrillart, Frédéric Passy, Arthur Desjardins, E. Levasseur, Glasson, Georges Picot, dans les comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, année 1886, 1er semestre.

CHAPITRE TROISIEME

LE SENTIMENT DE LA CRISE ACTUELLE
M. FOUILLÉE ET M. RENOUVIER

Deux philosophes, M. Fouillée et M. Renouvier, ont eu au plus haut degré le sentiment de la crise actuelle des idées sociales et politiques, et ont essayé de la dénouer. Avant de conclure, il reste à exposer ces deux tentatives fondées sur des moyens entièrement différents.

I

M. Fouillée aborde la question par trois points. Comment doit-on comprendre à l'heure actuelle le droit, la société, la propriété[1]?

Au sujet du droit, trois thèses principales ont été soutenues. Le droit se confond avec la force, le droit est un intérêt plus puissant que les autres, le droit est l'expression de la liberté intérieure de l'âme humaine. Chacune de ces trois thèses renferme, selon M. Fouillée, une part de vérité, et aussi, une part d'erreur. Chacune des trois, par conséquent, constitue, à la

1. *L'Idée moderne du Droit* (1878); *La Science sociale contemporaine* (1880); *Critique des Systèmes de morale contemporains* (1883); *La Propriété sociale et la Démocratie* (1884).

condition d'être amendée, un fragment de la vérité totale et absolue.

Identifie-t-on le droit avec la force? On aboutit à la guerre des individus les uns contre les autres, puis à « l'absorption de l'individu dans la nation, dans la race, dans l'humanité, finalement dans le nombre[1] ». Mais il ne suit pas de là que le droit et la force n'aient rien de commun. Il ne suit pas de là, surtout, que la cause libérale elle-même ne soit pas intéressée à ce que la liberté puisse se recommander « au point de vue de la puissance et de l'évolution[2] ». M. Fouillée anticipe alors sur l'avenir, et complète, « au moyen d'une hypothèse purement gratuite », la doctrine mécaniste « de la manière dont elle se complétera un jour elle-même[3] ». Il admet que la mécanique gouverne le monde, mais il se demande « quels sont les mécanismes les plus parfaits et les plus riches en forces vives ». Ne sont-ce pas, évidemment, ceux qui, « abandonnés à eux-mêmes, marchent par eux-mêmes le plus longtemps possible[4] »? A ce compte, l'idéal de la « mécanique sociale » est de laisser aux individus la plus grande liberté possible. Ainsi, le libéralisme trouve place dans un monde livré au mécanisme. Libéralisme tout extérieur, il est vrai, jusqu'ici, et qui, si rien ne s'y ajoutait, offrirait moins la réalité que « l'imitation parfaite d'un régime de vraie liberté[5]. »

La doctrine qui ramène le droit à un intérêt majeur aboutit, elle aussi, sous sa forme brute, soit à l'anarchie, soit au despotisme. Elle a cependant déjà reçu des perfectionnements, grâce aux transformations subies par la théorie utilitaire. Les partisans de cette théorie ont compris que la première condi-

1. *L'Idée moderne du Droit* (2e édit., p. 135).
2. *Ibid.* (p. 139).
3. *Ibid.* (p. 139).
4. *Ibid.* (p. 140).
5. *Ibid.* (p. 143).

tion du bonheur universel est « l'universelle liberté[1] ». C'est là un grand progrès. Toutefois, même ainsi amendé, l'utilitarisme n'est pas exempt de difficultés. Si le droit est un pouvoir « que la société est intéressée à accorder à l'individu », tout droit se trouve, en dernière analyse, dépendre du bon vouloir de la société[2]. Pour échapper à cette conséquence, il faut sortir de l'utilitarisme, et trouver quelque part un principe de *désintéressement* dont la théorie du droit ne peut se passer[3].

On se trouve ainsi conduit à la troisième opinion, celle qui fonde le droit sur la liberté intérieure. Aussitôt surgissent d'innombrables objections, dont les plus intéressantes mènent au dilemne suivant : ou bien le libre arbitre pur fonde le droit, sans qu'il y ait aucun compte à tenir du bien, et alors, comme le libre arbitre est, par définition, absolument indéterminé, susceptible de tous les contraires, chacun a droit à tout, il n'y a point de limite théorique aux droits de l'individu, et dans la pratique, le plus fort triomphe; ou bien on fait intervenir la considération d'un certain bien, qui est la fin même du libre arbitre, mais alors notre respect doit aller à ce bien, à cette fin, et l'homme n'a plus aucun droit en tant qu'être libre[4]. Impossible d'échapper à ce dilemne, si l'on n'apporte un correctif à la théorie qui fonde le droit sur la liberté intérieure. Ce correctif, M. Fouillée en donne la formule. Le droit n'est, pas plus que la liberté, *naturel*[5]. Comme elle, il est au contraire hors de la nature. Il est un *idéal*[6]. Mais cet idéal peut devenir une réalité, en vertu de la loi qui veut que toute idée tende à se réaliser, par cela même qu'elle est conçue. Cette loi, M. Fouillée en a fait, on le sait, l'explication suprême des

1. *L'Idée moderne du Droit* (p. 170).
2. *Ibid.* (p. 184).
3. *Ibid.* (p. 212).
4. *Ibid.* (p. 225-226).
5. *Ibid.* (p. 234).
6. *Ibid.* (p. 244).

choses, et il prouve ici « sa fécondité » dans l'ordre social, après l'avoir prouvée dans l'ordre proprement philosophique[1].

Que si l'on veut atteindre la dernière racine métaphysique du droit, il faut la chercher là où se trouve également l'explication de la conscience individuelle et de l'individualité elle-même, dans l'idée de la relativité de la science, idée qui entraîne « l'existence certaine de l'inconnu, et l'existence possible de l'inconnaissable[2] ». L'inconnaissable n'est pas seulement dans l'objet, il est aussi dans le sujet. La conscience « ne se comprend pas elle-même ». Par delà le psychique, il y a un *métapsychique*, qui, pour n'être pas extérieur et transcendant, mais immanent, est aussi impénétrable que l'est, par delà le physique, le *métaphysique*[3]. On s'explique ainsi pourquoi la volonté consciente de chacun doit s'abstenir envers la volonté consciente d'autrui, quand celle-ci n'empiète point. On se trouve aussi en face d'un principe limitatif à la fois de l'action et de la pensée, d'un principe qui fait obstacle « au dogmatisme pratique », comme « au dogmatisme intellectuel[4] ». Hors de nous et en nous, il y a place pour un « problème[5] ». Et c'est « l'énigme immanente à l'homme » qui, revêtant divers noms dans les diverses philosophies, « confère à la notion du droit son caractère plus que physique[6]. »

Parvenu à ce point, M. Fouillée n'achève pas sans peine sa démonstration. Il lui reste à montrer que la théorie idéaliste du droit, ainsi transformée, s'accorde avec les deux autres théories, également transformées. La liberté, la volonté, comprises comme il les comprend, s'identifient, selon lui, avec la

1. *L'Idée moderne du Droit* (p. 248).
2. *Ibid.* (p. 265).
3. *Ibid.* (p. 267).
4. *Ibid.* (p. 268).
5. *Ibid.* (p. 269).
6. *Ibid.* (p. 273).

puissance par excellence, et avec l'*intérêt* par excellence[1]. Il obtient ainsi une « superposition de toutes les doctrines en un seul et même édifice aux assises diversement élevées[2] ». Superposition qu'il se flatte de devoir, non à « un éclectisme arbitraire », mais à une « vraie synthèse scientifique et métaphysique[3]. »

Toujours fidèle à la même méthode, M. Fouillée essaie de dégager une notion de la « société » plus compréhensive que celles qui se trouvent aujourd'hui en présence, une notion qui absorbe et remplace la notion idéaliste et la notion naturaliste[4].

Des objections également considérables ont été faites à la théorie naturaliste et à la théorie idéaliste de la société, objections qui cependant ne vont pas à les détruire[5]. En effet, à supposer prouvé que la société ne tire pas son origine d'un contrat, est-il certain que le contrat ne soit pas le but idéal et la forme la plus morale de la société[6]? A supposer prouvé que la pure doctrine individualiste restreigne outre mesure la part de la société, est-il certain que le « droit social » soit une réalité?

On conçoit bien que le fait de vivre en société donne naissance « à des rapports nouveaux ». Mais « par quelle opération d'alchimie, les individus, en s'associant, créeraient-ils de toutes pièces un *droit* nouveau, et opposé au leur[7]? »

Au lieu d'opposer entre elles d'une façon absolue, et de regarder comme incompatibles, la théorie du contrat social et celle de l'organisme social, M. Fouillée les absorbe, on le

1. *L'Idée moderne du Droit* (p. 284-285).
2. *Ibid.* (p. 288).
3. *Ibid.* (p. 288).
4. *Ibid.* (p. 288). — Cf. (p 290-292) (2e édit.) une lettre de l'auteur à M. Renouvier, où il se défend contre certaines objections, et détermine exactement le caractère de son entreprise.
5. Voir le résumé de ces objections dans la *Science sociale contemporaine* (p. 3).
6. *Ibid.* (p. 7).
7. *Ibid.* (p. 26).

sait, dans la théorie de l'*organisme contractuel*. La société humaine est « un organisme qui se réalise en se concevant et en se voulant lui-même[1] ». Finalité et mécanisme trouvent leur place dans cette synthèse. Un germe qui évolue : mais ce germe est une idée[2].

Les conséquences politiques de la théorie nouvelle sont plus compréhensives que celles des deux doctrines rivales qu'elle élimine. Herbert Spencer s'est trompé en abondant dans le sens du pur individualisme, mais M. Jaeger ne se trompe pas moins, quand il abonde dans le sens opposé[3]. En réalité, « la décentralisation parfaite est compatible avec la parfaite centralisation ». Les citoyens comprennent, d'autant mieux qu'ils sont plus libres, l'utilité de l'association, c'est-à-dire « la multiplication de forces, d'intelligence, de liberté même qui résulte de l'union des forces, des intelligences, des libertés[4] ». Mais les associations n'iront pas seulement se développant, elles iront se fédéralisant[5]. L'État de l'avenir sera une « association d'associations », une « centralisation libre, résultant de la décentralisation même ». Ainsi se concilient des termes réputés contradictoires, « individualité et collectivité, liberté des parties et cohésion du tout[6] ». L'individualisme est la condition nécessaire d'une action croissante de l'État, action d'ailleurs désirable et inévitable.

Je ne voudrais pas mettre plus d'unité que l'auteur n'en a mis lui-même entre ces vues et la théorie de la *justice réparative*, sur laquelle le livre se ferme. On conçoit, cependant, qu'en réclamant pour l'État une sphère d'action très étendue — et il revient volontiers sur ce point — M. Fouillée ait préparé les

1. *La Science soc. contemp.* (p. 115).
2. *Ibid.* (p. 118).
3. *Ibid.* (p. 180-182).
4. *Ibid.* (p. 179).
5. *Ibid.* (p. 180).
6. *Ibid.* (p. 180).

esprits à admettre l'existence d'une justice qui n'a pas seulement pour objet de rendre à chacun le sien, qui ne se confond pas davantage avec la fraternité chrétienne, mais qui se donne pour tâche de réparer « les violations du droit » que l'histoire nous a léguées, et dont les effets subsistent[1].

La nature, « en produisant la lutte fatale pour la vie », est une première source de ces violations du droit. La liberté humaine, « imparfaite et toujours faillible », en est une autre. A l'État, de pourvoir aux actes réparateurs que l'individu est incapable d'accomplir[2]. A l'État, de comprendre que les citoyens ne sont pas membres « d'une société non altérée dans ses conditions[3] ». A l'État, de faire en sorte que l'individu lésé obtienne satisfaction. L'État n'est d'ailleurs pas obligé de « réparer *toutes* les injustices sociales et politiques du passé ». Son action peut et doit s'enfermer dans certaines limites. « Il y a prescription pour tout ce qui est *invérifiable et inappréciable*[4]. » En outre, là même où l'État a des devoirs, l'individu n'a pas nécessairement des droits[5]. Enfin, l'État est le juge suprême de ses devoirs[6]. M. Fouillée parle, d'ailleurs, très discrètement des voies et moyens de la justice réparative. Il désigne, comme ses instruments, l'instruction universelle, obligatoire, gratuite[7], et des lois justes, l'instruction ayant pour objet de faire aimer ces lois[8].

Ainsi se réconcilient, de manière à rendre presque incompréhensible leur antagonisme antérieur, la métaphysique politique et la physique sociale, l'idéalisme et le naturalisme[9].

1. *La Science soc. contemp.* (p. 359).
2. *Ibid.* (p. 362).
3. *Ibid.* (p. 364).
4. *Ibid.* (p. 370).
5. *Ibid.* (p 372).
6. *Ibid.* (p. 373).
7. *Ibid.* (p. 374).
8. *Ibid.* (p. 377).
9. *Ibid.* (p. 384, 387).

L'*organisme contractuel*, la *justice réparative*, opèrent ce miracle, avec bien d'autres encore : je pense à ces pages, qu'il n'est pas de mon sujet d'examiner, où M. Fouillée poursuit à l'infini les conséquences cosmologiques de sa doctrine[1].

L'étude sur *La Propriété sociale et la Démocratie*, construite sur le même plan que les précédentes, pénètre moins profondément le sujet. L'essai de synthèse tenté dans les deux autres est ici tout à fait absent. Les doctrines opposées se coudoient sans se pénétrer.

M. Fouillée condamne le collectivisme absolu[2], et l'absolutisme de l'appropriation individuelle[3], celui-ci, parce qu'il néglige le côté social de notre existence, et fait profession de méconnaître ce que nous devons matériellement, intellectuellement, moralement, à la société de nos semblables; celui-là, parce que la société comme telle « ne crée pas de toutes pièces la terre et les instruments de travail », et aussi parce que, pris à la rigueur, il implique non seulement le droit de tous les Français sur la France, ou de tous les Allemands sur l'Allemagne, mais de tous les hommes ensemble sur le territoire de chaque nation, et même le droit de « l'humanité à venir » sur ce que possède l'humanité actuelle. — M. Fouillée repousse encore le socialisme et l'individualisme purs, en se fondant sur cette raison, que tous deux érigent en entité, soit l'individu, soit la société au moyen de la même dialectique abstraite, également vicieuse dans les deux cas[4].

La propriété individuelle et la propriété sociale peuvent, doivent même, selon M. Fouillée, coexister. Le rôle de l'État est d'en favoriser le développement simultané, quitte à corriger

1. *La Science soc. contemp.* (p. 411 et suiv.).
2. *La Propriété sociale et la Démocratie* (p. 27-40).
3. *Ibid.* (p. 11-25).
4. *Ibid.* (p. 2).

les abus de l'une par les bienfaits de l'autre[1]. Au surplus, la propriété collective existe déjà, en proportions considérables (rivages, forêts, routes, canaux, monuments publics, etc.), et elle augmente sans cesse. M. Fouillée juge qu'il est légitime de l'accroître par certains moyens (concessions temporaires de terres inoccupées, de façon que la société profite de la plus-value foncière[2]; facilités données aux institutions de crédit populaire[3]; modifications aux lois sur l'héritage[4]). Outre ce fonds matériel, il existe un fonds social d'une autre nature, le fonds social de la puissance politique, à laquelle tous participent par le suffrage universel[5]; le fonds social des connaissances, auxquelles tous participent par l'instruction universelle[6]. L'État est tenu de favoriser le progrès « de la propriété foncière collective, de la propriété mobilière collective, de la propriété politique collective, de la propriété intellectuelle collective[7] ». Et la première de toutes ses obligations est d'organiser un enseignement social et politique, propre à faire pénétrer ces vérités dans toutes les intelligences[8].

Si l'on examine en elles-mêmes, et au point de vue des applications qu'elles comportent, les théories de M. Fouillée, il est impossible d'en méconnaître le caractère transactionnel et conciliant. L'État conforme aux principes de sa philosophie n'aurait ni les inconvénients d'un Etat socialiste, ni ceux d'un État conçu selon la formule individualiste courante et amoindrie. Faut-il donc admettre que M. Fouillée a dénoué la crise? Plusieurs raisons empêchent de le penser.

1. *La Propriété soc. et la Démocratie* (p. 64).
2. *Ibid.* (p. 56).
3. *Ibid.* (p. 58).
4. *Ibid.* (p. 59-61).
5. *Ibid.* (p. 155 et suiv.).
6. *Ibid.* (p. 195 et suiv.).
7. *Ibid.* (p. 283).
8. Voir *L'Enseignement au point de vue national.*

Dans cette tentative de conciliation entre les extrêmes, c'est en vain que l'on chercherait la limite précise, nettement définie, celle que M. Fouillée lui-même appelle la « juste limite[1] » du droit de l'État sur l'individu, et, réciproquement, celle du droit de l'individu sur l'État. Le principe de la justice réparative est séduisant, mais combien vague! M. Fouillée s'en aperçoit, et pour éviter de laisser prendre à ce principe une trop grande extension, pour l'empêcher de constituer une menace à l'égard des droits acquis, il stipule des cas de prescription. Il y a, dit-il, prescription pour tout ce qui est « invérifiable et inappréciable ». Mais, en fait d'injustices séculaires, qu'est-ce donc qui est « inappréciable et invérifiable »? Admettre qu'il existe quelque part une injustice, ou simplement le soupçonner, n'est-ce pas déjà *apprécier* cette injustice dans une certaine mesure? Si l'on s'en tient à la formule de M. Fouillée, on risque de justifier sans cesse, du moins au fond du cœur, des prétentions qu'il faudra ensuite refuser de satisfaire.

Ce n'est pas tout. Sur quoi se fonde M. Fouillée pour affirmer qu'au devoir de l'État envers ceux de ses membres qui ont été victimes d'injustices historiques ne correspondent pas, chez les individus lésés, des droits? Pourquoi en est-il ainsi? On ne nous le dit pas. On se borne à poser en principe que l'État est juge suprême de ses devoirs. Encore n'emprunte-t-on ce principe ni à un moraliste, ni à un métaphysicien : on l'emprunte à un publiciste, qui s'appuie lui-même sur une maxime de droit public[2]. En d'autres termes, on répond par une notion de droit public à une question d'ordre moral. L'État est juge suprême de son devoir, en vertu de la vieille idée de souveraineté absolue. Mais n'est-il pas aussi, en vertu de la même idée, seul juge de son droit?

Nous ne reprochons pas ici à M. Fouillée la modération qu'il

1. *La Science soc. contemp.* (p. 370).
2. M. Fouillée renvoie ici à Dupont-White, *L'Individu et l'État* (p. 86).

garde entre les thèses extrêmes, nous ne lui reprochons pas de dire que les applications de son principe « sont une question de mesure, de sagesse, d'opportunité[1] », mais seulement de tirer d'un ordre de considérations absolument étranger à la morale sociale, les motifs dont s'inspire sa réserve touchant la portée pratique et les effets de cette « justice réparative », qui est comme le point culminant de sa politique. S'il réussit à mettre en pleine lumière les aspirations diverses et multiples du temps présent, s'il se montre très vivement pénétré du sentiment de la crise que traversent nos conceptions politiques et sociales, M. Fouillée, on le voit, est loin de nous apporter le principe fixe dont nos esprits ont si grand besoin.

Des doutes naissent aussi sur la valeur de la synthèse que M. Fouillée s'est flatté d'opérer. On se prend à craindre que cette synthèse n'en soit pas une, et qu'il n'y ait dans les écrits de ce maître qu'un éclectisme nouveau, avec des dessous métaphysiques plus profonds que ceux de l'éclectisme cousinien, avec toutes les ressources d'une dialectique supérieure, et d'une information scientifique très riche. Cet éclectisme se trahit par des formules du genre de celle-ci : « Toute proposition absolue est fausse[2] ». On verra plus loin que nous ne refusons pas au penseur le droit de choisir, c'est-à-dire de se prononcer et de prendre parti. Nous croyons, au contraire, que toute conviction est le résultat d'un choix. Le vice de l'éclectisme n'est donc pas, à nos yeux, de choisir, mais de diriger ses choix par des motifs qui ne sont pas d'ordre purement rationnel; et surtout d'y assembler des éléments qui appartiennent à des systèmes d'idées incompatibles.

Telles sont, selon nous, pour des raisons qui ont déjà été indiquées et qui seront développées plus loin, l'idée de la « per-

1. *La Propriété sociale et la Démocratie* (p. 39).
2. *Ibid.* (p. 1).

sonne morale », et l'idée de la « société » considérée comme une réalité. M. Fouillée administre lui-même la preuve de l'incompatiblité qui existe entre ces idées, par l'effort qu'il fait pour échapper à la nécessité de reconnaître l'existence d'un *sensorium commune*[1]. Il sent bien que s'il va jusqu'à l'accorder, c'en est fait de l'individu et de son droit. Alors, il tente le plus subtil, et, en vérité, le moins satisfaisant des *distinguo*. Il n'y a pas de conscience sociale individuelle, c'est-à-dire la société n'est pas « un grand individu » qui existe par lui-même[2]; mais la conscience individuelle a nécessairement un côté collectif, c'est-à-dire que l'individu, en croyant avoir conscience de soi, a surtout conscience de la société à laquelle il appartient[3]. Il faut donc reconnaître l'existence de trois sortes d'organismes, ceux où la conscience « est à la fois confuse et dispersée », les zoophytes, les annelés; ceux où elle est « claire et centralisée », les vertébrés supérieurs; ceux où elle est « claire et dispersée », les sociétés humaines[4].

Il suffit, croyons-nous, pour bien marquer le caractère de cette conception, de relever les expressions dont M. Fouillée l'enveloppe. « Ce ne sont là que des hypothèses dont nous ne nous dissimulons pas la subtilité[5]. » — « A l'appui de cette hypothèse, on pourrait imaginer des raisonnements analogues à ceux, etc.[6] » — « Il y a du vrai dans cette conception, pourtant il ne faut pas l'exagérer[7]. » On comprend que M. Espinas, très peu convaincu par cette critique, ait répliqué sans consentir à quitter son propre terrain qu'il juge beaucoup plus résistant :

1. *La Science soc. contemp.* (p. 245-246).
2. *Ibid.* (p. 227).
3. *Ibid.* (p. 241). — Cf. les réserves de l'auteur (p. 242-243).
4. *Ibid.* (p. 245).
5. *Ibid.* (p. 245).
6. *Ibid.* (p. 244).
7. *Ibid.* (p. 242).

« Si le moi est un nous, le nous est un moi pour les mêmes raisons[1] ».

L'éclectisme de M. Fouillée apparait d'autant plus visible, que l'on se reporte aux origines de la doctrine. M. Fouillée a eu des précurseurs. En Allemagne, en France, plus d'un philosophe ou d'un juriste a essayé d'apaiser, par des moyens analogues, la querelle de l'État et de l'individu, en rapprochant l'une de l'autre ce que Bluntschli appelle la méthode historique et la méthode philosophique[2].

Sans remonter jusqu'à Krause[3], il faut citer Ahrens, l'un des représentants les plus qualifiés de l'école éthico-organique[4]. Entre « l'organisme idéal » de Krause, « l'organisme moral » d'Ahrens, et « l'organisme contractuel » de M. Fouillée, il n'y a guère d'autre différence que celle des mots. L'idée de justice réparative, à son tour, n'est pas sans analogie avec la tâche qu'Ahrens assigne à l'État, lorsqu'il le charge d'intervenir soit pour stimuler, soit pour contenir, à certains moments, ceux d'entre les éléments du développement social qui prennent une importance excessive ou demeurent en retard, lorsqu'il convie l'État à arrêter « les évidentes déviations et protubérances[5] ». Enfin, quand M. Fouillée rapproche et tend à fondre ensemble les extrêmes, on pense inévitablement à l'idée que se fait Ahrens de la période du développement humain où nous nous trouvons, période qui doit être caractérisée par « la fusion de toutes les vérités partielles, la ruine de toutes les oppositions, le règne de l'harmonie absolue dans les choses et dans l'esprit[6] ».

1. Lettre citée par M. Fouillée (*La Science sociale contemp.* p. 246, note 2).
2. *Théorie générale de l'État* (trad. franç., p. 4-6).
3. Sur les théories politiques de Krause, et l'influence des idées directrices de ce philosophe, voir Ahrens, *Cours de Droit naturel* (7e édit., t. I, p. 78 et suiv.).
4. C'est ainsi qu'Ahrens lui-même l'a nommée, *Ibid.* (t. II, p. 369).
5. *Ibid.* (t. II, p. 353).
6. *Ibid.* (t. II, p. 8).

On s'explique, d'ailleurs, ces analogies, puisque Schelling est la source commune où Krause et Ahrens, d'une part, M. Fouillée, de l'autre, ont puisé les principes de leur métaphysique, et, par suite, ceux de leurs théories sociales et politiques. L'influence de Schelling, sensible dans les premiers travaux de M. Fouillée, n'a pas disparu depuis lors. Large et compréhensive, en proportion même du vague où elle flotte, la pensée de Schelling a donné naissance aussi bien à l'absolutisme théocratique de Stahl, qu'au semi-libéralisme de l'école éthico-organique.

Le point de séparation entre les deux branches issues du même tronc est visible. L'école absolutiste se laisse conduire à la logique de son principe. L'école éthico-organique résiste à la logique du sien; et exerce sur les conséquences, à mesure qu'elles se déroulent, un perpétuel contrôle. Aux jeux d'une dialectique brillante et prestigieuse, qui tire tout ce qu'elle veut des principes, et promène le lecteur ébloui par des détours qui le ramènent assez souvent au point de départ, en sorte qu'après avoir beaucoup voyagé, c'est à peine s'il a finalement changé de place; à cette dialectique s'ajoute, chez M. Fouillée, l'intention bien arrêtée de se tenir sans cesse en garde contre l'absolutisme, et le parti pris, indépendant de la recherche elle-même, de ménager à la liberté une place dans la vie sociale et politique.

Qu'il s'agisse donc du fondement des droits, ou de la nature de la société, un procédé caractéristique intervient. Entre le principe qu'il accepte, et la conséquence qu'il écarte, M. Fouillée intercale une *préférence*, le *désir* que les choses soient de telle manière, et non de telle autre. A tout propos, reviennent dans ses livres des formules telles que : « *Je ne saurais admettre* que le vrai libéralisme ait rien à craindre de la science[1] »;

1. *La Science sociale contemp.* (p. 191).

ou encore : « L'histoire naturelle *bien interprétée* donne raison *à ceux qui veulent* le progrès de la solidarité par celui de la liberté[1] »; ou encore : « *C'est l'intérêt* de l'organisme social que de devenir contractuel[2] », etc.... On allongerait aisément cette liste d'exemples.

Par une disposition, d'ailleurs commune à plusieurs philosophes de ce temps, M. Fouillée ne veut exclure aucune des grandes hypothèses directrices de la pensée contemporaine. Mais précisément parce qu'il refuse d'en exclure une, dès le début, et par conséquent d'en choisir une à laquelle il se tienne, force lui est de choisir incessamment dans le détail. Il *choisit* de constituer l'État seul juge de son devoir. Il *choisit* de refuser à l'individu un droit corrélatif au devoir de l'État. Il *choisit* d'attribuer à la conscience individuelle un caractère collectif, plutôt que d'attribuer à la conscience collective un caractère individuel.

Le vice de la méthode éclate par là même; et aussi, la radicale impuissance où elle se trouve de terminer une crise née, en grande partie, de l'indécision même des intelligences, de leur inaptitude ou de leur répugnance à suivre, dans la série de ses conséquences, un principe une fois posé, et à obtenir, par le moyen de ce principe, la seule certitude où il nous soit donné d'atteindre : celle qui résulte de la parfaite consistance logique de nos pensées.

II

L'œuvre politique et sociale de M. Renouvier comporte deux parties[3] : l'une d'exposition directe, l'autre de critique et de

1. *La Science sociale contemporaine* (p. 191).
2. *Ibid.* (p. 345).
3. *La Science de la morale* (1869); la collection de la *Critique philosophique* (1872-1889), où M. Renouvier a repris, développé au point de vue des applications

discussion. Toutes deux se tiennent étroitement, et se rattachent par les liens les plus serrés au système du philosophe. Le contraste entre cette absolue rigueur logique, et les amalgames ou les contradictions précédemment relevées, cause à l'esprit une première satisfaction. Mais la méthode appliquée par M. Renouvier en procure une plus grande encore, car, soit qu'on accepte, soit qu'on repousse la conception générale des choses à laquelle il se réfère, on est mis par lui en possession de l'instrument qui permet de résoudre le problème.

La doctrine de M. Renouvier constitue proprement une réaction contre une autre réaction[1] : une réaction en faveur du haut individualisme du XVIIIe siècle, contre les théories qui le battent en brèche depuis cent ans et contre celles qui, sous prétexte de le continuer, le dénaturent et le diminuent.

Sans craindre plus qu'il ne convient de faire aux doctrines qu'il combat des procès de tendances — puisque, aussi bien, il se réserve de les condamner par d'autres raisons — M. Renouvier insiste volontiers, et souvent, sur les conséquences sociales ou politiques du positivisme, par exemple. Il a jugé, comme elle mérite de l'être, cette admiration à toute outrance du moyen âge, qui malgré certains caractères par où il est supérieur à l'antiquité, — plus de douceur dans les cœurs, plus de bonté, plus de charité, vertus d'ailleurs qui sont à porter au compte « d'un christianisme primitif ou de théorie, non pas au compte du moyen âge comme époque réelle[2] », — n'en a pas moins soumis l'Occident à un régime d'hétéronomie absolue. Gardien vigilant de la dignité humaine, M. Renouvier a poussé le cri d'alarme qu'appellent l'obscurcissement de la notion du droit, et son affaiblissement sous l'effort combiné de systèmes

qu'ils comportent, les principes posés dans l'ouvrage précédent — *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885).

1. Fouillée, *Examen des Systèmes de morale contemporains* (p. 122).

2. Renouvier, *Science de la morale* (t. II, p. 495).

en apparence très divers, mais, en réalité, unis dans la poursuite d'un résultat identique. Il a discerné ces traits communs, et montré comment l'édifice élevé par la philosophie du XVIIIe siècle s'est trouvé démoli, pièce à pièce, au moyen de quelques idées chères aux esprits de notre temps, mais, à son gré, entièrement fausses. Les idées principales qui ont servi à ce travail de destruction, lui paraissent être l'idée de *la nation naturelle*, c'est-à-dire constituée indépendamment de la volonté de ses membres; l'idée de la *société prise comme un être réel*, et munie de droits qui, non seulement priment ceux de l'individu, mais peuvent aller jusqu'à lui imposer le sacrifice absolu de soi; l'idée d'un *progrès* qui s'opérerait fatalement, mécaniquement, et d'une manière continue; l'idée de *l'amour* substituée à celle de la justice, comme loi des relations sociales. Ajoutez-y la méthode d'autorité, qui va chercher hors de la conscience la règle des actions, et surtout cette notion de *la science* considérée d'une manière abstraite, générale; notion devant laquelle s'inclinent aujourd'hui un si grand nombre d'esprits, et dont ils tirent, on l'a vu plus haut, toute leur conception de l'ordre social.

L'idée de *nationalité naturelle* a joué un grand rôle dans notre histoire, et dans celle de l'Europe, au cours de ce siècle. Elle a été considérée, chez nous, par les philosophes, les historiens, les politiques, comme une très précieuse et très glorieuse conquête sur l'ignorance et la routine des âges précédents, jusqu'au jour où elle s'est retournée non seulement contre nos intérêts mais contre nos droits.

M. Renouvier n'a pas attendu ce jour-là pour déclarer cette idée vague, confuse, difficile à saisir, et pour la combattre. Où rencontrer, demande-t-il, dans le monde moderne, cette « unité et originalité du langage, du culte, des coutumes », qui faisait croire à certaines nations de l'antiquité qu'elles étaient au-

tochtones? Ce sont là « de beaux attributs de la jeunesse », et nous les avons perdus. « La guerre et la mort ont détruit les vraies races, les vraies mœurs, les vraies religions, les vraies langues premières, et les nations d'ordre naturel[1]. » D'ailleurs, l'idée de la nation naturelle se rapporte « au système des faits sociaux involontaires, je dirais presque aux fonctions instinctives de l'humanité[2] ». Fonder l'ordre politique sur cette idée, c'est « donner la suprématie à la nature physique, c'est subordonner la raison[3] ». A la *nation naturelle*, s'oppose l'*État*, formé par la réunion de groupes que peuvent séparer la race, la langue, la croyance même, mais qui, ayant des idées communes sur la justice, ont voulu réaliser « une patrie morale », ont fait pour y réussir acte de réflexion, de raison, de volonté, et se sont liés entre eux par un contrat formel[4]

Pas plus que l'idée de nation naturelle, l'idée de la *société considérée comme être réel*, ne résiste à la critique. Qu'est-ce que cette « société-personne », dont les droits sont réputés supérieurs à ceux des seules personnes que nous connaissions, nous et nos semblables? Qu'est-ce, sinon une « fiction » pure et simple, une fiction contraire à toutes les exigences de la morale? Les droits, les devoirs n'appartiennent, ne peuvent appartenir qu'aux individus[5]. Impossible de voir dans la société ainsi conçue autre chose « qu'une idée de la métaphysique dite

1. *Science de la morale* (t. II, p. 429).
2. *Ibid.* (t. II, p. 421).
3. *Ibid.* (t. II, p. 425).
4. *Ibid.* (t. II, p. 418). — Cf., p. 421. L'idée de l'État « est le fruit de la réflexion et du vouloir. Elle soumet tous les faits de diversité légitime entre les hommes, à plus forte raison les faits irrationnels et illégitimes, au principe de l'identité de la nature morale. Elle est donc moralement supérieure, tout comme l'association volontaire est préférable aux coopérations spontanées, une république d'agents libres à une ruche d'abeilles. »
5. *Ibid.* (t. I, p. 162; t. II, p. 430 et suiv.).

réaliste, comme le bien, le vrai, la raison, l'amour et tant d'autres notions abstraites[1] ».

L'idée de progrès, de progrès « attaché à la chaîne des événements quels qu'ils soient, au lieu d'être suspendu à la liberté[2] », M. Renouvier y a vu, de même, dès le moment où il a écrit la *Science de la morale*, un très périlleux écueil. Mais c'est plus tard, surtout, qu'il s'est attaché à la combattre, avec une insistance remarquable, et qu'il en a poussé plus avant l'analyse, dans une discussion que je résume ici à grands traits[3].

De quel droit parler d'une loi du progrès? Galilée a pu établir par des expériences la loi de la chute des graves; mais « on ne met pas la marche de l'humanité en expériences ». Il faut donc, pour parler de la loi du progrès, s'appuyer sur une *hypothèse* d'ordre non expérimental[4]. — On ne peut pas davantage « définir scientifiquement » le terme vers lequel l'humanité s'avance. Quand on le marque, c'est que l'on se réfère à des principes, à une doctrine, qui n'ont rien à voir avec l'expérience. On ne peut même pas indiquer « les marques suffisamment simples et infaillibles » auxquelles se reconnaîtrait, à un moment donné, dans une société donnée, un fait de progrès acquis et sûr. Autant de raisons qui doivent empêcher les philosophes, les savants, préoccupés des conditions réelles de la science, de parler d'une *loi* du progrès. Des *faits* de progrès, oui sans doute il s'en produit, mais rien de plus que des faits. Encore, pour apprécier ces faits, faut-il invoquer un *idéal* social quelconque[5].

1. *Science de la morale* (t. I, p. 168).
2. *Ibid.* (t. II, p. 524).
3. Voir, pour cette discussion, *Critique philosophique*, 4e année, 1re partie (p. 65, 97, 113, 145, 209, 241, 259, 321). — 9e année, 2e partie (p. 193, 257, 273, 353, 385, 401). — 10e année, 1re partie (p. 17, 117, 145, 337, 353); *ibid.*, 2e partie (p. 1, 97, 289). — 12e année, 1re partie (p. 209, 241, 321); *ibid.*, 2e partie (p. 23, 33). — Cf., dans l'*Année philosophique* de PILLON, 3e année, 1892, un nouvel article de RENOUVIER.
4. *Crit. phil.* (t. V, 1, p. 65).
5. *Ibid.* (t. IV, 1, p. 68).

M. Renouvier insiste sur la difficulté que présente la détermination du progrès. Si le progrès est quelque part, il semble bien que ce soit dans les sciences. Pourtant « l'invention première » n'est pas, à proprement parler, un progrès : les créateurs de la géométrie n'ont pas réalisé un progrès sur ceux qui ne la connaissaient pas. D'autre part, c'est en vain qu'on essayerait d'établir la *continuité* du prétendu progrès scientifique. A l'époque de la première école d'Alexandrie, les sciences (géométrie, astronomie, histoire naturelle, critique littéraire, morale, etc.) brillent de l'éclat le plus vif. Les hommes d'alors auraient eu d'excellentes raisons de croire « le progrès lancé pour ne plus s'arrêter ». Au second siècle de notre ère, Alexandrie n'est plus que le réceptacle de toutes les superstitions. La marche des sciences s'est interrompue, pour ne reprendre que de longs siècles plus tard[1].

La théorie du progrès fatal et continu offre si peu le caractère scientifique, qu'on peut y voir une variante du dogme théologique de la grâce. « Elle compte sur la Providence des faits successifs, qui tire le bien du mal. Elle désintéresse les personnes de l'action vertueuse et ferme. Elle les détourne des jugements intègres, incorruptibles, en les engageant à bénir le passé, à justifier le présent, quel qu'il soit, et à compter dans tous les cas sur l'avenir[2]. »

L'histoire de l'idée de progrès confirme le jugement porté sur l'idée elle-même. Les premiers qui ont parlé du progrès, Bacon, Pascal, n'avaient dans l'esprit que le progrès des connaissances, et les espérances d'amélioration matérielle qu'il paraissait permis d'y attacher. Kant, dans l'opuscule invoqué par Comte comme un témoignage en faveur de sa théorie, n'entendait par le progrès que la tendance croissante au cosmopolitisme, la tendance « au plein accomplissement de l'idée de

1. *Crit. phil.* (t. IV, 1, p. 100).
2. *Ibid.* (t. IV, 1, p. 242).

cité entre les hommes[1] ». Turgot, à son tour, démontre bien « que l'humanité a accompli des progrès », et détermine « certaines voies suivant lesquelles ces progrès ont été obtenus », mais il n'essaie pas d'aller plus loin[2]. Condorcet, enfin, se borne à exprimer sa croyance au progrès; sans compter qu'il prend comme Kant son point de départ dans les principes moraux de son siècle, et que la société idéale, selon lui, « est un État où règnent la paix, la liberté et l'égalité[3] ».

Ce sont « ces indications, cette hypothèse, ce desideratum[4] » des penseurs du XVIIIe siècle, que Saint-Simon et Comte transforment en une loi du progrès, mais au prix de quelles difficultés! Il fallait concilier d'abord la continuité du progrès avec l'interposition du moyen âge entre l'ère gréco-romaine et l'ère moderne. On y a pourvu en prêchant l'admiration, l'adoration du moyen âge, c'est-à-dire en abandonnant le droit, la liberté, en donnant « la primauté morale et sociale aux idées d'autorité et d'organisation[5] ». Ainsi l'organisation « se fait but », se place au-dessus de tout dans les sociétés humaines. — Il fallait ensuite déterminer le sens du progrès. Aux yeux des penseurs du XVIIIe siècle, ce sens était essentiellement moral. Saint-Simon et Comte « remplacent la morale par la science ». Les religions ont « organisé » dans le passé, désormais c'est la science qui « organisera[6] ». Nous verrons tout à l'heure ce que M. Renouvier pense de « la science en soi ». Indiquons d'abord comment, après avoir si vigoureusement critiqué la théorie du progrès continu et fatal, il la remplace.

Le progrès réside « dans tout ce qui porte à l'accomplissement de l'humanité.... savoir, de l'autonomie ou liberté, qui

1. *Crit. phil.* (t. IX, 2, p. 192, 282).
2. *Ibid.* (t. IX, 2, p. 394).
3. *Ibid.* (t. X, 1, p. 149).
4. *Ibid.* (t. X, 2, p. 1).
5. *Ibid.* (t. X, 2, p. 2).
6. *Ibid.* (t. X, 2, p. 3).

en est le grand caractère[1] ». L'accroissement des jouissances matérielles, l'accroissement même de la science, n'ont, en vertu de cette définition, rien de commun avec le progrès, qui consiste seulement dans « la mesure de liberté employée et respectée dans une société ». La décadence, au contraire, c'est la mesure de liberté « non employée ou perdue ». Aussi les vraies sources du progrès pour l'humanité sont-elles « les États de la Grèce et leurs colonies, Rome et ses fondations européennes, la Judée et son livre ». La Grèce, c'est « la cité, la philosophie, la science et l'art, à la fois les méthodes et les modèles.... »; Rome, c'est « l'administration, la jurisprudence »; la Judée, c'est le prophétisme, c'est-à-dire l'autonomie religieuse « quelque chose non seulement de différent de la théocratie, mais de diamétralement contraire ». Ainsi, la liberté seule « a posé tout le fond de notre avoir intellectuel et moral[2]. »

Il n'y a pas de « loi du progrès » qui régisse l'humanité dans son ensemble (on ne saurait considérer comme telle la simple solidarité des générations), mais, comme il a été dit, des « faits de progrès ». Ces faits de progrès sont toujours dus « à une liberté en acte », toujours conquis « par une liberté contre une résistance ». Les grands progrès sociaux sont « des victoires remportées sur les habitudes générales[3] ». Les plus grands de tous les progrès concevables seraient aussi « les actes de liberté les plus profonds et les plus résolus ». Les progrès de ce genre ne peuvent être dus qu'à l'initiative « de groupes libres d'hommes choisis, ayant composé entre eux des sociétés nouvelles et exemplaires, œuvres de passion philosophique et

1. *Science de la morale* (t. II, p. 484).
2. *Ibid.* (t. II, p. 486-87).
3. La *coutume* est la grande ennemie du progrès, le grand obstacle qu'il doit surmonter. « Les temps de progrès sont remarquables en ce que la coutume s'affaiblit, la solidarité se détend, et, par suite, la raison et toutes les impulsions naturelles des personnes prennent à la fois plus d'empire. » *Ibid.* (t. II, p. 511).

de puissante réflexion en des sphères limitées[1] ». Ces associations libres et volontaires[2] font ce que ni l'homme individuel, ni, à plus forte raison, la masse sociale tout entière n'est capable de faire. Elles s'arrachent à l'empire de la coutume, elles substituent des actes réfléchis à des actes mécaniquement accomplis et enchaînés. « La substitution de l'association volontaire et limitée à la société fatale[3] », tel est le moyen d'acquérir la plus grande somme possible de liberté, par conséquent de réaliser la somme la plus considérable de progrès.

M. Renouvier montre avec force que toutes les philosophies qu'il combat substituent *l'amour* à la *justice* comme fondement des relations sociales. L'opposition de la justice à l'amour, et l'infériorité de l'amour par rapport à la justice, sont des sujets sur lesquels il revient fréquemment dans la *Critique philosophique*. La justice est supérieure à la bonté quand ce ne serait que par ce seul caractère, de s'adresser à la *personne* d'autrui, à « l'homme comme homme », tandis que la bonté s'adresse « à la *nature* d'autrui, à l'homme comme animal[4] ». Que l'on ne place pas les élans de la sensibilité[5] au-dessus de la justice, et qu'on n'accuse pas celle-ci d'être froide : « Si l'empire de la justice nous semble insuffisant pour le bonheur des hommes, c'est que nous sommes malheureusement privés de ce spectacle, que la terre n'a jamais contemplé[6] ». On verra plus loin comment M. Renouvier entend lui-même la justice.

Toutes les philosophies hostiles à l'individualisme procèdent par la même méthode, une méthode d'hétéronomie. Le théocrate substitue à la volonté propre de l'homme le commandement de l'Église. Le positiviste, celui du pontife de sa religion.

1. *Science de la morale* (t. II, p. 522).
2. On reconnaît ici une idée d'origine phalanstérienne.
3. *Science de la morale* (t. II, p. 186).
4. *Ibid.* (t. I, p. 143).
5. La bonté a d'ailleurs sa place, mais subordonnée. *Ibid.* (t. I, chap. XXXVIII).
6. *Ibid.* (t. I, p. 165).

Le socialiste s'imagine que, pour réformer l'humanité, il suffit de réformer l'habitat, « de construire extérieurement un milieu social tout nouveau pour y placer l'homme », oubliant que la meilleure société possible est ou deviendra mauvaise « pour des associés qui ne sont pas bons[1] ». Socialistes, positivistes, théocrates, méconnaissent à l'envi qu'il n'y a pas de moralité véritable sans l'autonomie de la volonté et de la raison, et que « la loi morale n'est dans tous, que parce qu'elle est ainsi dans chacun; universelle, que parce qu'elle est éminemment particulière, et tout à fait propre et constitutive de toute conscience[2] ».

Mais de toutes les idées fausses qui ont contribué à jeter le discrédit sur l'individualisme, la plus fausse, assurément, comme aussi la plus redoutable par l'ampleur des conséquences qu'on en a tirées, c'est l'idée de « la science ». Au nom de la science, considérée comme intégrale et absolue, comme expliquant l'univers tout entier, y compris l'homme et la société, l'a-priorisme moral de Rousseau, la critique de Kant ont été condamnés en termes qui ont paru décisifs à beaucoup d'esprits. Au nom de « la science » se sont levées des doctrines, où « en dépit d'efforts plus ou moins industrieux pour les y introduire, le droit individuel, la liberté, qui en est l'âme, ne sauraient subsister ». N'est-il pas temps de se demander quelle est la valeur réelle de cette notion « la science? »

La question que nous posons ici, M. Renouvier ne se l'est pas posée, d'une manière adventice, au cours de ses spéculations, parmi d'autres questions particulières. Toute sa théorie de la connaissance, à la bien entendre, n'est qu'une réfutation continue de l'idée de « la science positive absolue et intégrale. » L'*Essai de Logique*[2] est déjà conduit de telle sorte, qu'il aboutit à exclure l'idée d'une synthèse unique et totale des phé-

1. *Science de la morale* (t. I, p. 313-315).
2. *Ibid.* (t. I, p. 169).

nomènes, laquelle seule remplirait le concept de « la science », condamné, sans cela, à demeurer vide et vain. Les conclusions des sciences particulières, dont les principes enveloppent une part d'hypothèse (de croyance, par conséquent) ne valent qu'autant qu'elles sont limitées à un ordre de phénomènes, ceux dont chaque science connaît.

Il est très vrai que, mises bout à bout, les sciences n'épuisent ni la curiosité de l'esprit humain, ni ses forces, et qu'il a du mouvement pour aller au delà. Oui, mais à la condition de bien comprendre que, par delà les sciences, il n'y a place pour rien qui soit, au sens strict du mot, une science. Par delà les sciences, il n'y a place que pour la critique, qui procède selon sa méthode propre, la libre croyance; méthode entièrement différente de celle des sciences, qui est la démonstration, appuyée à l'idée de nécessité.

Le problème de la finalité dans le monde, celui de la destinée individuelle, celui de savoir « jusqu'à quel point le principe de la morale et le fondement des États » se trouvent engagés dans la solution des autres problèmes d'abord énumérés, demeurent ainsi un champ d'investigations large ouvert à la pensée de l'homme. Qu'il l'explore, le féconde, mais qu'il se garde, s'il ne veut être dupe de la plus néfaste des illusions, d'y employer les instruments qui lui ont servi dans le domaine des sciences.

Que l'on dise maintenant de la critique générale, qu'après avoir embrassé, en un sens, toutes les sciences (puisqu'elle scrute les données générales dont celles-ci ne rendent point compte), elle constitue, en un autre sens, le recueil des sciences à l'état de tentatives et de desiderata, M. Renouvier ne s'y oppose point[1]. Qu'on aille même jusqu'à dire de la critique générale qu'elle est « une science », concession d'ailleurs

1. *Essai de Psychologie* (t. I, p. 287).

peu logique à des habitudes de langage et de pensée vicieuses, M. Renouvier l'admet encore. Mais toujours à la condition de ne pas perdre de vue que cette science — la critique — fondée sur la croyance, aboutissant à des probabilités qui ne deviennent des certitudes que par la libre adhésion de la conscience, est sans rapport d'aucune sorte avec les autres sciences.

« *La* science, a dit M. Renouvier, avec force, dans son ouvrage le plus récent, — et ces formules doivent trouver leur place ici, puisqu'elles résument tout ce qui précède — *la* science n'est pas *une* science[1] ». Et non seulement *les* sciences n'y aboutissent pas, et ne la contiennent pas, mais si elles donnent un enseignement commun, c'est que de l'objet hypothétiquement assigné à *la* science, « nous ne *savons* rien », et ne pouvons rien *savoir*[2]. L'erreur initiale du positivisme a été de « s'attaquer à un problème impossible, en voulant constituer une philosophie qui fût plus qu'une philosophie, et fonder une école qui fût plus qu'une école[3] ». L'erreur plus grave encore des doctrines qui se sont inspirées du positivisme, a été de forcer cette vue, de considérer, sans une hésitation, sans un scrupule de méthode, l'homme moral et social comme une matière accessible à l'investigation proprement scientifique, et passible de conclusions du même ordre que celles que les sciences appliquent légitimement à leur objet.

L'individualisme, on le voit, reprend ici l'offensive. Au lieu de se laisser traîner en accusé, en coupable, devant le tribunal de la philosophie dite scientifique, il cite lui-même à la barre les données fondamentales de cette philosophie, il combat ce que j'appellerai l'*illusion empirique* avec autant d'ardeur que

1. *Esquisse d'une classification des doctrines* (t. I, p. 287).
2. *Ibid.* (t. II, p. 88, note).
3. *Ibid.* (t. I, p. 287).

les empiristes en ont mis à combattre « l'*illusion a-priorique* » et avec plus de succès. Les propagateurs de la pensée individualiste, au XVIIIe siècle, exposaient pour la plupart directement leur thèse, sans tenir compte des objections préalables. Ici, la pensée individualiste écarte d'abord ces objections, en minant les bases sur lesquelles elles reposent, puis s'exprime à nouveau, en tenant compte des critiques qui lui avaient été jadis justement adressées. Les thèses essentielles de Kant et de Rousseau reparaissent chez M. Renouvier, mais sous une forme plus savante, et purgées de leurs imperfections primitives.

L'idée de « l'homme en soi » ou de « l'homme philosophique[1] », n'est plus l'idée d'un sauvage exemplaire, ayant « un droit sans limites sur toutes choses ». Elle devient l'idée de « l'agent moral », n'ayant d'abord qu'un devoir, le devoir envers soi, auquel s'ajoutent des droits, quand les éléments que l'analyse a commencé par écarter (société, humanité) se se trouvent restitués en leur place. De même, l'idée du droit naturel devient celle du « droit rationnel[2] ». Au lieu de partir du « physique », comme les philosophes du XVIIIe siecle, M. Renouvier part du « rationnel », et il est ainsi, selon sa propre remarque, en état d'atteindre, dès le début de sa réflexion, les vraies notions morales, que ses prédécesseurs ont manquées. — Le « contrat social » abandonne toute prétention, non pas seulement à une origine historique, mais à un rapport quelconque avec la réalité historique. Il n'est pas affirmé, il est simplement supposé, « en vertu de la raison qui le conçoit, et qui travaille incessamment à le dégager des faits[3] ».

Ce n'est pas tout : M. Renouvier modifie encore, sur deux points de capitale importance, la doctrine du XVIIIe siècle. Il

1. *Science de la morale* (t. I, p. 33).
2. *Ibid.* (t. I, p. 476).
3. *Ibid.* (t. I, p. 471). — Cf. *Crit. phil.* t. II, 2, p. 1-10).

précise la notion de solidarité, demeurée si vague chez ses précurseurs, et il obtient à l'état de pureté la notion de liberté, que Kant lui-même n'avait pas réussi à dégager de tout élément nécessitaire.

Du haut du principe de contradiction, M. Renouvier repousse les antinomies kantiennes[1]. Au lieu de placer la liberté dans le monde nouménal, et d'admettre que l'être phénoménal est entièrement déterminé dans sa conduite, il stipule jusque dans l'ordre phénoménal, le seul dont il tienne compte, des réserves au sujet de la portée absolue du déterminisme[2]. Il proteste contre « la chimère du principe de causalité poussée à l'absolu ». Il juge « absurde » l'extension sans limites de ce principe, et démontre qu'elle se heurte, en fin de compte, à une autre absurdité, celle du nombre infini actuellement réalisé[3]. Il admet donc l'existence, au moins dans un certain genre de phénomènes, ceux « qui ont pour théâtre la conscience humaine », de commencements de séries[4]. La conscience, de son côté, « ne dépend de rien que par le moyen d'elle-même, ni rigoureusement d'elle-même, sur ce qu'elle était à chaque moment qui précède le moment actuel, mais sur ce qu'elle se fait être à ce dernier moment[5]. » Indémontrable au sens propre du mot démontrer, la liberté est un postulat qui se rattache à celui d'un « premier commencement absolu, libre lui-même ». A celui-là se trouve suspendu l'ordre entier de nos représentations[6].

1. Voir *Esquisse d'une classification des doctrines* (t. II), dernier chapitre, notamment (p. 393 et suiv.).

2. *Science de la morale* (t. II, p. 531).

3. *Ibid.* (p. 530). — Cf. *Essai de Logique* et *Esquisse d'une classification des doctrines* (t. II, dernier chapitre).

4. *Science de la morale* (t. II, p. 531).

5. *Ibid.* (t. II, p. 531).

6. On sait que la pensée de M. Renouvier est demeurée longtemps incertaine entre l'hypothèse d'*un* et celle de *plusieurs* commencements. L'investigation lui paraissait être « au delà » des limites du criticisme. On verra dans l'*Esquisse*

En même temps qu'il pose la liberté à l'origine des choses, M. Renouvier se défend de poursuivre dans l'ordre moral rien de plus qu'un « affranchissement partiel ». Les actes même qui méritent d'être regardés comme des premiers commencements entraînent à leur suite un grand nombre d'autres actes : ainsi se trouve introduite la notion de la « solidarité morale[1] ». Formule féconde en conséquences non seulement psychologiques, mais sociales. Grâce à elle, les personnes quoique numériquement distinctes, cessent de s'isoler dans leur égoïsme. L' « *idée sociale* », expression de la solidarité, veut que chaque homme « soit une fin pour lui-même et possède les moyens de cette fin par l'aide d'autrui, s'il en est besoin et s'il est possible[2] ». Ailleurs, M. Renouvier définit avec plus de précision encore l'idée sociale. « Selon cette idée, celui-là ne serait pas un bon associé, qui ne donnerait pas à ses associés tout ce qu'il a de moyens disponibles[3]. » On verra quelles sont, dans l'ordre social et politique, les applications de ce principe.

L'intervention de l'État, dans l'ordre économique, au nom de « l'idée sociale »; l'intervention de l'État, dans l'ordre politique, au nom de sa « fonction morale », sont les traits précis qui distinguent l'individualisme de M. Renouvier. Indiquons rapidement en quoi consistent ces interventions de l'État, sans oublier que le philosophe raisonne, ainsi qu'il le dit lui-même, « dans une espèce d'abstraction relative », et en évitant de rien préjuger « sur la possibilité réelle de faire accepter ses vues dans une société donnée[4] ».

d'une classification des doctrines, t. II, dernier chapitre, p. 398-405, les raisons qui l'ont déterminé à prendre parti et à se prononcer pour le commencement unique.

1. Voir, pour les développements que comporte cette idée, le livre de M. Marion, *La Solidarité morale*, 2e édition.

2. *Science de la morale* (t. II, p. 22).

3. *Ibid.* (t. II, p. 117).

4. *Ibid.* (t. II, p. 54).

Le problème économique[1]. — M. Renouvier est le défenseur convaincu de la propriété individuelle, et de tous les droits qu'il considère comme liés à ce droit[2]. Il la défend, parce qu'elle est la meilleure garantie de la liberté, et aussi parce qu'elle constitue « *une méthode historique de progrès social dont l'efficacité est prouvée par l'expérience*[3] ». Je souligne ces expressions, car il est impossible d'en trouver de plus justes, à la fois pour faire ressortir les avantages de l'appropriation individuelle, et pour limiter strictement le terrain où il convient d'en placer la défense. Mais, en même temps qu'il la défend et l'absout du vice de ses origines, du « crime sur lequel il se peut qu'elle repose[4] », il ne se dissimule point la contradiction frappante où mène le principe. L'appropriation individuelle a pour conséquence d'exclure de toute propriété un nombre immense d'individus, si bien que « le but proposé à l'établissement théorique de la propriété est complètement manqué[5] ». Par quelle voie s'en rapprocher?

Si la propriété forme la sauvegarde de la liberté, il est essentiel de « constituer à chaque agent une sphère de propriété pour la poursuite de sa fin personnelle fondamentale, le maintien de sa liberté, le développement de sa responsabilité

1. Il est à noter que M. Renouvier, quoique individualiste, place le *problème économique* avant le *problème politique*, ce qui est la marche ordinairement suivie par les écoles socialistes. Mais on s'explique cet ordre, en constatant combien peu l'individualisme de ce maître ressemble à la doctrine couramment désignée ainsi.

2. Toutefois, s'il défend l'héritage pour les descendants et les ascendants, les collatéraux du 1er et du 2e degré, au delà, il reconnaît la possibilité « d'attribuer la propriété, sans violer aucun respect, à des œuvres d'utilité sociale ». *Science de la morale* (t. II, p. 83).

3. *Ibid.* (t. II, p. 27).

4. *Ibid.* (t. II, p. 19).

5. *Ibid.* (t. II, p. 16). — On aboutit à une conclusion analogue lorsqu'on envisage le « droit de défense ». S'il légitime la prétention de celui qui possède, à garder sa propriété, il légitime également « sous une forme nouvelle et subversive » « la prétention de celui qui n'a rien, à posséder quelque chose ». *Ibid.* (t. II, p. 33).

propre[1] ». Le problème de la propriété se pose donc ici en ces termes : légitimer le titre de ceux qui possèdent, et établir le titre de toute personne à posséder quelque chose.

Recourra-t-on à une organisation communiste? Non, car le communisme est « un régime de servage[2] ». Il ne mettrait pas la société à l'abri de la pire des conséquences qui naissent actuellement du régime de l'appropriation individuelle, savoir : l'impuissance d'un grand nombre d'hommes à manifester leur liberté. Si le communisme est un remède décevant, l'assistance n'est qu'un palliatif insuffisant. Individuelle, elle ne s'applique qu'à des cas particuliers, et relève de la bonté, non de la justice. Sociale, elle est encore bonne pour « remédier à des erreurs, même à des fautes individuelles, et à leurs effets de solidarité », mais elle ne fournit pas un moyen universel, ni de réussite infaillible[3]. On ne le trouvera que dans un ensemble de mesures « qui redressent la pente de la propriété aux accumulations, qui rendent à ceux qu'atteint la privation de propriété des droits équivalents, et leur assurent les moyens propres à atteindre la principale de leurs fins ». Les mesures dont il s'agit sont de deux sortes : mesures restrictives, mesures de garantie.

Il ne faut pas chercher les mesures restrictives dans une législation agraire limitant l'appropriation du sol : c'est le capital qui doit être visé[4]. L'impôt progressif apparaît comme un moyen à la fois « rationnel et légitime » d'obtenir l'effet cherché : « mettre un obstacle infranchissable aux accumulations individuelles de la propriété ». A peine, toutefois, M. Renouvier a-t-il indiqué l'impôt progressif comme un moyen

1. *Science de la morale* (t. II, p. 15).
2. *Ibid.* (t. II, p. 17).
3. *Ibid.* (t. II, p. 40-42).
4. *Ibid.* (t. II, p. 50-51).

théoriquement acceptable, il le déclare inapplicable dans la pratique[1].

Les mesures de garantie sont : le droit au travail consacré et organisé, non par le crédit, ni par l'acquisition du sol pour le compte de la société, ni par le louage d'instruments autres que le sol ; mais par des stipulations nouvelles introduites dans le contrat de salaire et le contrat de louage, ainsi que par l'établissement d'un système complet d'assurances[2].

Deux principes dominent la question des contrats : ils doivent être libres, ils ne doivent contenir aucune clause qui, même volontairement admise par les contractants, ne soit pas « conforme à l'ordre rationnel des relations humaines[3] ». Or il n'est pas satisfait à cette condition, si le travailleur, soit par le contrat de louage, soit par le contrat de salaire, n'entre pas en partage du *revenu net*. En même temps, toutefois, qu'il légitime théoriquement le partage du revenu net, M. Renouvier se déclare très frappé des difficultés d'exécution. Il craint toujours de tomber dans le travers des régimes qui organisent le travail et la propriété *par l'autorité*[4]. Aussi, insiste-t-il sur les tempéraments nécessaires, à tel point que le droit au travail finit par ressembler à un simple recours à l'assistance[5]. Ici, comme tout à l'heure lorsqu'il était question de l'impôt progressif, on peut s'étonner de cette timidité dans l'affirmation, d'autant plus imprévue qu'il s'agit, dans la pensée du philosophe, de tracer les grandes lignes d'un système social, et non d'indiquer des moyens pratiques à mettre immédiatement en œuvre.

Restent les assurances. Elles constituent autant de « garan-

1. *Science de la morale* (t. II, p. 52 et suiv.).
2. *Ibid.* (t. II, p. 54-64).
3. *Ibid.* (t. II, p. 86).
4. *Ibid.* (t. II, p. 103).
5. *Ibid.* (t. [illegible] p. 111).

ties », que se donnent entre eux les membres de la société pour conquérir la liberté et la jouissance de la liberté. Déjà, le droit au travail est une sorte d'assurance, « destinée à indemniser les ayants droit des effets de la distribution des instruments de travail, à la suite du jeu naturel de l'institution de la propriété[1] ». De même, l'éducation physique, l'éducation intellectuelle et morale donnée à tous ceux qui en seraient privés, si l'État n'intervenait[2]. De même, encore, l'assistance proprement dite, « les secours donnés sans condition à ceux qui ne peuvent matériellement se suffire en aucune manière[3] ». Viennent enfin les formes déjà existantes de l'assurance (incendie, vie, etc.)[4].

Par l'assurance mutuelle, bien des difficultés sont levées; non pas toutes, cependant. Il est, en somme, aussi difficile d'attendre « la justice intégrale » de la société prise en masse, que des personnes isolées. Mieux que les individus, mieux que la société dans son ensemble, des associations particulières réussiront à s'en approcher. Il faut donc que la société tolère les associations, et que celles-ci travaillent à la solution du problème économique. Substituer autant que possible « l'association volontaire et limitée » à la « société fatale », pour rendre les hommes « agents réfléchis de leurs actes, et auteurs de leurs coutumes », tel est le but à viser[5].

Ainsi, dans l'ordre économique, M. Renouvier est également préoccupé des objections que comporte l'individualisme restreint et amoindri, et du péril que recèlent les systèmes fondés sur l'autorité. S'il fallait absolument choisir entre les dangers de l'autorité, et les vices ou les misères du système opposé,

1. M. Renouvier fait remarquer que les assurances combinent, *dans l'idée sociale*, la propriété individuelle, et son contraire. *Science de la morale* (t. II, p. 161).
2. *Ibid.* (t. II, p. 162).
3. *Ibid.* (t. II, p. 163).
4. *Ibid.* (t. II, p. 164).
5. *Ibid.* (t. II, p. 186).

il préférerait pourtant ces vices et ces misères, car ce sont encore des œuvres de la liberté[1]. Mais il croit possible d'y échapper par les moyens qui viennent d'être indiqués[2]. Une formule frappante et heureuse résume la pensée qui inspire le choix de ces moyens. « Il faut poser le principe socialiste » : la morale y oblige le philosophe, dès lors qu'il considère la société humaine comme une association d'agents raisonnables ayant, outre leur fin propre, une fin personnelle « identique chez tous » à poursuivre par des « arrangements communs ». Mais il faut aussi « qu'à travers les effets de l'action collective chacun conserve sa liberté sauve », car le développement de cette liberté est la « fin essentielle de toutes les personnes ensemble ». Aussitôt, par conséquent, qu'il aura posé le principe socialiste, le philosophe devra « l'infirmer », les moyens que le socialisme met en œuvre étant attentatoires à la liberté de la personne[3].

Le problème politique. — M. Renouvier écarte les questions d'organisation pratique, pour s'en tenir aux lignes générales et aux principes abstraits[4]. Il écarte, de même, la recherche des origines historiques : quelles qu'elles aient pu être, le plus grand progrès réalisé dans la vie sociale a été de soumettre la conduite à la dictée « de la raison délibérée en commun[5] ».

Les conflits entre la morale et la coutume donnent naissance au besoin « de prescriptions supérieures à l'expérience ». Le premier effet de ce besoin est la constitution d'un gouvernement. Le gouvernement a pour objet principal de supprimer,

1. *Science de la morale* (t. II, p. 186-187).
2. *Ibid.* (t. II, p. 103).
3. Voici la formule même : « Il faut donc poser le principe socialiste : on y est obligé par l'idée rationnelle de société; et il faut l'infirmer, en même temps, comme organisateur d'autorité dans l'application.... » *Ibid.* (t. II, p. 156).
4. *Ibid.* (t. II, p. 220).
5. *Ibid.* (t. II, p. 198).

dans une certaine mesure, le mal, effet de la liberté, pour produire « le bien contraint. » C'est dire qu'il comporte des abus. « La constitution du malade social fait que le remède est pour lui une maladie[1]. » Maladie, d'ailleurs, réduite au minimum là où le gouvernement, tant par « son contenu », que par « le mode d'application de ses décisions », se distingue le moins « de la raison générale et de chaque volonté réellement intervenante et active ». Telle est visiblement la meilleure combinaison, puisque à la limite, on aperçoit la suppression, la disparition de la contrainte[2].

M. Renouvier distingue dans le gouvernement la matière et la forme. Au point de vue de la forme, il insiste sur la distinction et la séparation des trois fonctions ou pouvoirs, dont chacun doit être, d'ailleurs, « une délégation formelle » de l'ensemble des citoyens[3]. La democratie l'emporte sur tous les autres régimes comme étant moins favorable à l'égoïsme[4]. Au point de vue de la matière, le gouvernement « ne doit rien ordonner, positivement ou négativement, en dehors de ce qui est nécessaire pour sauvegarder les droits de tous contre les déterminations particulières de leur faculté d'agir ». Limiter autant que possible son intervention, prendre autant de garanties que possible contre l'arbitraire des trois pouvoirs[5], et aussi contre la divinisation du pouvoir exécutif[6], telle est la règle qui s'impose, si l'on veut tirer le meilleur parti de cette sorte de « convention de trêve ou de combat », que représente l'idée même de gouvernement[7].

1. *Science de la morale* (t. II, p. 199).
2. *Ibid.* (t. II, p. 200).
3. *Ibid.* (t. II, p. 204).
4. *Ibid.* (t. II, p. 207). — Il préconise, toutefois, le suffrage à deux degrés, comme moyen de concilier « *l'inaptitude de fait avec le pouvoir de droit* des hommes en tant que législateurs ». (*Ibid.* t. II, p. 232.)
5. *Ibid.* (t. II, p. 323 et suiv.).
6. *Ibid.* (t. II, p. 336).
7. *Ibid.* (t. II, p. 326).

M. Renouvier estime, avec toute l'école démocratique, que l'éducation est « la base de la politique pratique[1] ». Sans une éducation appropriée, jamais une société, grande ou petite, ne parviendra « à se gouverner rationnellement ». L'État a le devoir de veiller à ce que « les familles n'inculquent pas abusivement aux enfants des croyances incompatibles avec la justice dont il est le représentant ». Il peut faire davantage, et assumer, quand les familles n'en sont pas dignes, la charge de l'éducation[2]. Cela, bien entendu, à la condition que l'État ne professe pas l'erreur, qu'il prenne son point d'appui « dans la morale, dans la raison, dans les principes essentiels de justice inhérents à l'idée sociale[3] ». M. Renouvier s'effraie, d'ailleurs, tout le premier, des conséquences que l'on pourrait tirer de son principe. Il proteste contre « les actes d'usurpation ». C'en serait un, par exemple, que « de réclamer la communauté complète et sans réserve des enfants pour l'éducation, au détriment des sentiments légitimes de la famille, et en négation de la part de responsabilité des parents[4] ».

Politiquement, économiquement, la tâche de l'État, telle que M. Renouvier la conçoit, est grande. Il ne suit pas de là, cependant, que ses vues soient exposées aux objections qui portent contre le socialisme d'État, ou contre l'idée de la mission de l'État, telle que la comprend l'école éthico-organique. Là même où M. Renouvier recommande une solution qui paraît conforme aux leurs, la ressemblance n'est qu'apparente. Le socialisme d'État exalte l'État, tandis que l'État,

1. *Science de la morale* (t. II, p. 330).
2. *Ibid.* (t. I, p. 601).
3. *Ibid.* (t. I, p. 600).
4. *Ibid.* (t. I, p. 603). — Formulé, on le voit, avec précision dans la *Science de la morale*, le devoir qu'a l'État d'enseigner et de donner l'éducation par exemple, « l'éducation civile », devait être exposé avec insistance dans la *Critique philosophique*, au moment où se produisit autour de ces questions une polémique très vive (1877)

chez M. Renouvier, ne devient jamais un « être », ayant sa vie propre et son développement, auquel se trouve finalement sacrifié celui de l'individu. La « culture » n'est pas davantage une fin à poursuivre pour elle-même, une fin supérieure à l'individu. La seule fin digne d'être poursuivie est le développement de l'individu. Aussi, toute intervention de l'État, qui ne s'oriente pas vers cette fin et *ne s'y subordonne pas*, est-elle rigoureusement proscrite[1].

Au point de vue des applications comme au point de vue du principe, M. Renouvier perfectionne donc l'individualisme tel que le XVIIIe siècle, et, aux environs de 1848, l'école démocratique l'avaient compris. Tout ce qui demeurait vague, flottant, incertain dans la doctrine, se précise chez lui.

Le XVIIIe siècle acceptait, plutôt qu'il ne l'établissait solidement, la fonction économique et la fonction morale de l'État. L'école démocratique éprouvait un goût dangereux pour l'autorité. Elle ne se défiait pas suffisamment de l'État, et après l'avoir appelé, comme il convenait, à intervenir, pour favoriser le développement des individus, elle se défendait mal contre la tentation et le péril de le laisser grandir outre mesure, et poursuivre son propre développement, au préjudice du droit individuel. Rien de pareil dans la doctrine qui nous occupe. L'individu et son droit sont au point de départ, et se retrouvent au point d'arrivée; et sauf l'étrange hésitation qui retient la pensée du philosophe dès qu'il s'agit de déterminer les moyens par lesquels l'État s'acquittera de la fonction économique, on ne discerne pas de point faible dans l'individualisme ainsi compris.

1. Il faut ajouter que la *Critique philosophique* (de préférence, il est vrai, par la plume de M. Pillon, mais on ne peut guère séparer le disciple du maître, tant a été complète l'harmonie de leur pensée) ne se refuse pas, bien au contraire, à préconiser la décentralisation, le *self-government* (voir *Crit. phil.*, t. I, 2, p. 68). Il n'y a pas opposition entre les deux manières devoir. — Cf. nos propres *Conclusions*.

Comment M. Renouvier en est-il venu à retrouver le haut individualisme du XVIIIe siècle et à le compléter? L'histoire de sa pensée, sur laquelle il nous a donné de précieux renseignements, éclaire ce point d'une lumière très vive[1].

M. Renouvier a été intéressé, saisi même de bonne heure, par l'effort du siècle pour se créer une philosophie politique et sociale. Tout jeune, et encore sur les bancs, il lisait avec passion le *Globe* Saint-Simonien[2]. Il attendait le renouvellement promis du savoir humain, l'apparition de la doctrine vraiment organique qui remplacerait les principes critiques. Il admettait alors que cette doctrine pût être révélée à l'esprit de l'homme par un penseur privilégié, et ne répugnait pas à l'intervention de l'autorité spirituelle[3]. Mais, avant l'âge de vingt ans, il s'était déjà guéri de cette « folie », non sans en conserver « un cruel désenchantement, avec un goût maladif pour les synthèses absolues, et un dédain puéril pour les procédés analytiques et les connaissances modestes[4] ». Vient ensuite une période, en partie hégélienne, où M. Renouvier collabore à l'*Encyclopédie* de Pierre Leroux et de Jean Raynaud. Mais, déjà, la part de croyance que comporte toute adhésion de l'esprit à une doctrine est devenue l'objet de sa méditation. Par là, il devait être conduit au kantisme, dont il accepta tout d'abord l'esprit et la lettre, y compris les antinomies[5]. A ce moment de son histoire, il regarde « les contradictions inhérentes à l'existence de l'infini comme imposées à l'esprit pour l'intelligence de la

1. Voir dans l'*Esquisse d'une classification* (t. II), le dernier chapitre, déjà cité. Ce chapitre contient les éléments essentiels d'une autobiographie intellectuelle, d'une confession discrète et fière, comme l'âme même qui s'y livre. L'auteur lui-même l'appelle « une monographie de la marche de la réflexion, et de l'enchaînement des idées systématiques » (p. 357).

2. « J'étais alors (à l'âge de 17 ans) infecté par les prédications Saint-Simoniennes; je lisais le *Globe* pendant les classes. » *Ibid.* (t. II, p. 358).

3. *Ibid.* (t. II, p. 360).

4. *Ibid.* (t. II, p. 358).

5. *Ibid.* (t. II, p. 363).

nature; l'infini lui-même, comme le mystère suprême des choses, et des couples de propositions contradictoires, comme le dernier mot de la vérité sur l'essence de Dieu et du monde. » Comment le néo-criticisme est-il sorti de là?

Un progrès ultérieur de sa réflexion touchant les questions mathématiques amène M. Renouvier à constater qu'il faut prendre parti sur la question du nombre infini actuellement donné. S'il admet l'infini actuel, « irrationnel et contradictoire » en son principe, il lui sera désormais impossible de se défendre contre « toutes sortes d'aberrations mystiques, dont la métaphysique et les religions abondent, et contre lesquelles on n'a jamais, après tout, à faire valoir que le grief d'irrationnalité, de contradiction[1] ». Qu'arriverait-il des autres opinions auxquelles il avait été jusqu'alors attaché, s'il prenait le parti opposé? « Je voulus, dit-il, le savoir. » Il développe alors les conséquences de sa pensée ainsi « renversée », et « *jamais la puissance de la logique*, ni la fécondité d'un principe porté où il peut aller, et loin au delà de ce qu'on imagine d'abord, ne lui apparurent mieux[2] ». Son parti une fois pris sur la question, telle que les mathématiques la lui avaient présentée, il se trouve conduit à répudier les thèses métaphysiques et transcendantes liées à la solution inverse. Renonciation compensée, d'ailleurs, par « l'affermissement des vérités morales et pratiques ». Mais c'est plus tard seulement que M. Renouvier devait tirer de cette considération un motif grave de se confirmer dans un parti qui, d'abord, ne lui avait paru intéresser que la spéculation pure.

Les thèses métaphysiques et transcendantes ainsi rejetées, grâce à la solution à laquelle M. Renouvier s'était arrêté, sont, on le sait, la réalité de l'espace et du temps, l'éternité du monde et des phénomènes, le déterminisme absolu, la doctrine

1. *Esquisse d'une classification* (t. II, p. 373).
2. *Ibid.* (t. II, p. 374).

des antinomies[1]. Il y substituait l'idéalité de l'espace et du temps, un premier commencement des phénomènes, la liberté[2], la relativité, et il éliminait les antinomies. Ainsi affranchi des « trois idoles » qui, réunies, « forment l'objet d'une sorte de culte métaphysique » — l'infini actuel, la substance, la solidarité absolue des choses successives — servi, en outre, par la théorie kantienne de l'entendement, M. Renouvier se trouvait à la fois préservé contre les périls d'une métaphysique naïve, et contre ceux d'un empirisme qui ne l'est pas moins, à l'ordinaire. On sait encore qu'il gardait du kantisme les postulats, en les accommodant à son phénoménisme. Il lui avait paru d'abord inutile de choisir, à propos de l'être de Dieu, entre la pluralité et l'unité primitive. Un dernier et récent mouvement de sa pensée — il en rend compte dans les pages qui contiennent l'histoire de ses idées — devait l'amener à faire un choix, et à se prononcer en faveur de l'unité[3].

On a vu le philosophe obéir, dans la construction de son système, à un double besoin, le besoin moral et le besoin logique. Mais c'est le besoin logique qui se manifeste le premier, et qui décide de tout l'avenir de cette philosophie. Le jour où M. Renouvier s'est posé la question du nombre infini actuellement donné; le jour, où, « après bien des tâtonnements et des essais infructueux de systèmes, il s'est senti obligé de choisir entre une théorie infinitiste dans l'abstrait comme dans le concret,... et une théorie de la connaissance et de l'être, dont seraient exclues rigoureusement toutes les affirmations de nature à impliquer l'existence actuelle d'un infini de quantité », M. Renouvier avait

1. *Esquisse d'une classification* (t. II, p. 375-376).

2. M. Renouvier, avec son admirable bonne foi, reconnaît que, sur ce point, « sa conversion fut plus lente, plus pénible, en même temps que le résultat d'une action étrangère, et non point du tout du mouvement original de sa pensée. » *Ibid.* (t. II, p. 380). Voir p. 381-383, ce qu'il dit de cette influence, qui est celle de Lequier, « l'ami auquel je dois ma conversion au libre arbitre » (p. 398).

3. J'ai déjà renvoyé au passage où il donne ses raisons. *Ibid.* (t. II, p. 399).

pris un parti « qui l'a porté très loin, et à des résultats imprévus ou à peine pressentis[1] ». Mais s'il a pris ce parti, c'est qu'il « *voulait absolument être logique*[2] ». De même, enfin, lorsque, pressé par Lequier, il fit choix, après une hésitation assez longue, de la liberté comme explication des choses, c'est, dit-il en termes remarquables, « *c'est à la contradiction que j'échappai, c'est à la logique que je me rendis*[3] ».

Le principe de contradiction pris « dans sa rigueur véritable » domine ainsi et illumine toute la philosophie de M. Renouvier, depuis son phénoménisme, jusqu'aux applications sociales et politiques. En même temps qu'il accordait au principe de contradiction cette place éminente dans sa philosophie, et par cela même, M. Renouvier attirait l'attention de l'esprit humain sur le principe de « l'*harmonie des solutions*[4] » entre problèmes indépendants, à ce qu'il semble au vulgaire, les uns des autres, et sans lien entre eux.

C'est en s'attachant à « l'harmonie des solutions », qu'il a produit son système; c'est encore en se référant à ce principe, qu'il a fait des théories sociales et politiques de ses prédécesseurs, la critique dont nous avons indiqué les traits essentiels. C'est en nous y référant nous-même que nous avons conduit, dans ses détails et dans son ensemble, la recherche qui remplit ce travail.

Comment, sur le point de conclure, ne pas être frappé de l'analogie qui se marque entre le mouvement de la pensée personnelle de M. Renouvier, et le mouvement général de la pensée française au cours de ce siècle? M. Renouvier débute par la confiance dans l'autorité, l'attente d'une révélation qui

1. *Esquisse d'une classification* (t. II, p. 373).
2. Là est, dit-il, « mon unique mérite pour ceux qui consentiront ici à m'en reconnaître un ». *Ibid.* (t. II, p. 372).
3. *Ibid.* (t. II, p. 383).
4. *Ibid.* (t. II, p. 389).

lui apportera la vérité dont il sent si vivement le besoin. Puis, vient le doute, avec l'envie d'y échapper. Une crise se produit. Le philosophe a reçu dans son système des éléments contradictoires, et précisément pour cette raison, son système lui paraît incapable de s'ajuster à la vérité. Il s'attache alors au principe de contradiction. Il l'entend dans toute sa rigueur, il en tire une série de thèses qui le confirment dans les vues critiques dont il avait un moment désespéré, et qui développent dans tous les ordres, y compris l'ordre social et politique, les conséquences les plus fécondes.

Le siècle, lui aussi, commence par s'engouer de l'autorité, et par demander la direction de sa conduite, avec la paix intellectuelle, à une révélation divine ou humaine. Mais la paix ne descend pas sur lui, et sa conduite flotte incertaine. L'état de crise où il est né s'exaspère. Le mélange incohérent des éléments les plus hétéroclites dans la pensée contemporaine serait-il la cause lointaine, quoique principale, de cet état de crise? On le dirait, à voir les résultats équivoques des méthodes qui consistent à ménager, sous des formes diverses, d'incessants compromis entre ces éléments.

Et il semble, à divers indices, que le siècle finissant, de nouveau en quête d'unité dans les vues, désabusé de l'éclectisme autant que de l'autorité, s'aperçoive enfin, malgré les séductions redoutables des molles doctrines qui alanguissent l'atmosphère intellectuelle et morale de ce temps, que, s'il appartient à chacun de se faire sa libre certitude, l'accord des esprits, dans cette œuvre de leur liberté, ne peut se réaliser que par une discipline sévère de la pensée, par une application rigoureuse du principe de contradiction. Seul, il garantit tout ensemble le succès des efforts individuels, et la convergence désirable de leurs résultats.

CONCLUSIONS

LES RÉSULTATS DE L'ÉTUDE HISTORIQUE
LES TERMES PRÉCIS DU PROBLÈME
ESQUISSE D'UNE SOLUTION

CONCLUSIONS

Il est, sans doute, moins nécessaire à la fin de ce travail qu'il n'aurait pu le paraître au commencement, d'expliquer pourquoi on lui a donné une trame historique. L'histoire de l'idée de l'État, en France, au XIXe siècle, conduite comme elle vient de l'être, mène, en effet, à des résultats qui, s'ils ne suffisent pas à dicter la solution de tous les problèmes contenus dans ce seul mot, mettent du moins l'esprit sur la voie où il peut en trouver une.

I

Cette histoire atteste d'abord la persistance de la réaction contre l'individualisme. Depuis les théocrates jusqu'aux plus récents interprètes du socialisme scientifique, une protestation presque ininterrompue se fait entendre contre le principe ou les applications de cette doctrine.

Rien de commun, au premier abord, entre les disciples de Bentham et ceux de Hegel, entre l'école historique et le collectivisme contemporain. Toutefois, si l'on y regarde de plus près, on constate que la polémique de ces diverses écoles converge, et que ces équipes séparées accomplissent une même besogne.

Ainsi, les groupes d'ouvriers qui déblayent un éboulement. Ils prennent les uns à droite, les autres à gauche, ceux-ci plus haut, ceux-là plus bas; mais ils finissent par se rencontrer, et par heurter leurs pioches. On aperçoit aujourd'hui, entre ces écoles, des affinités longtemps ignorées, niées même de très bonne foi par les intéressés, mais qui n'en sont pas moins réelles. La constatation de ces affinités est un des résultats notables de l'étude historique.

Après l'avoir faite, on s'explique mieux le désarroi où tombent aujourd'hui la plupart des défenseurs de l'individualisme, et le succès, au moins momentané, de leurs adversaires. Il se trouve forcément, en effet, dans le grand nombre des arguments que ceux-ci mettent en ligne, de quoi faire impression sur toutes les sortes d'esprits.

S'agit-il de l'idée abstraite du droit? Tel sera insensible aux arguments de Bonald, qui se rendra à ceux de l'école historique allemande, renouvelés et renforcés par Sumner Maine[1]. S'agit-il de la liberté politique? Tel se persuadera qu'il est inutile de réfuter les théocrates, et affectera même un certain dédain pour la discussion des socialistes à ce sujet, qui désarmera devant celle des positivistes. L'idée, d'ailleurs en partie juste, et qui ne devient fausse que par l'exagération, que la société façonne l'individu, on la rejette sous la forme mystique dont Saint-Martin l'a revêtue, mais on l'accueille sous la forme savante qu'elle prend chez les socialistes contemporains. Placés au début de cette période de réaction, les théocrates sont les maîtres du chœur. Si, à ne considérer que la lettre des choses, leur philosophie politique et leur morale « paraissent vieilles d'on ne sait combien de siècles, et assez éloignées de nous pour que tout retour de ces doctrines semble

1. Voir, notamment, *L'ancien Droit* (chap. III et IV, trad. fr., p. 43-70).

désormais impossible », il a pu être dit, avec toute raison, qu'elles ont triomphé dans leur défaite apparente, et qu'elles sont aujourd'hui plus vivantes que jamais dans ce qu'on appelle leur mort[1].

Malgré la convergence de ses diverses formes, la réaction contre les principes de l'individualisme n'aurait probablement pas obtenu autant de crédit, si elle s'était uniquement produite dans l'ordre social politique. Mais ce n'est pas seulement la philosophie politique et sociale, c'est l'histoire, l'archéologie, la littérature, l'art, la philosophie proprement dite, qui ont, soit « réveillé et stimulé le goût dangereux du passé », soit loué, exalté « ce qui est obscur, singulier ou bizarre, légendaire, miraculeux, monstrueux, en un mot, étranger à la raison »; soit importé des systèmes d'origine étrangère, concluant « à l'évolution fatale, universelle, à la suprématie de l'histoire sur la raison, du fait sur le droit, de la force sur la justice[2] ». Plus que tout cela, l'accord des théories anti-individualistes avec ce qu'on appelle « la science » a fait leur fortune. L'origine, le développement, l'envahissement de la *théorie organique* en est une frappante et décisive illustration, fournie, elle aussi, par l'histoire de l'idée d'État.

Comme elle explique la force et le succès de la réaction contre l'individualisme, l'histoire explique la faiblesse de la résistance opposée à l'attaque. Elle nous a montré la haute doctrine du XVIIIe siècle étrangement amoindrie au cours du XIXe. Sous l'influence de causes que nous croyons avoir marquées, la question des rapports de l'individu avec l'État prend alors une importance nouvelle et prépondérante. L'antithèse à laquelle elle donne lieu semble être, à elle seule, tout l'individualisme. Comment une vue aussi médiocre a pu séduire les

1. *Critique philosophique* (t. I, 2, p. 352).
2. *Ibid.* (t. I, 2, p. 98 et suiv.)

esprits, et prévaloir, j'ai essayé de le faire comprendre, en rappelant le remarquable concours que se sont prêté, à un moment donné, la politique libérale, l'économie politique orthodoxe, et la philosophie éclectique. Si la démonstration a paru juste, on admettra sans peine que l'accord s'étant rompu, — tant par la dissolution de la doctrine éclectique, que par les transformations auxquelles la politique libérale a été obligée de s'astreindre, en présence d'un fait aussi considérable que l'avènement du suffrage universel, — l'individualisme, tel qu'on le concevait sous la Restauration et sous la monarchie de Juillet, tel qu'on l'a conçu encore par la suite, sans se préoccuper de l'ajuster au mouvement même des faits, soit devenu aujourd'hui difficilement défendable.

Il ne suit pas de là que la société contemporaine se trouve à la merci des doctrines qui se sont levées contre l'individualisme. L'histoire de l'idée d'État nous a, en effet, appris que le XVIIIe siècle et la Révolution française ont connu un individualisme tout différent, moins étroit et moins timide, moins égoïste, et qui ne s'enferme pas tout entier dans une négation. Cet individualisme repose sur le vif sentiment de la dignité de la personne humaine, et sur l'idée, mal démêlée encore et insuffisamment exprimée par ses premiers propagateurs, de l'égalité des personnes. Il est à la base de l'ordre social et politique créé par la Révolution française. Il a reçu, dans l'École démocratique, d'abord, mais surtout de la part d'un des maîtres de la pensée contemporaine, le complément dont il avait besoin. M. Renouvier a donné la formule décisive de cet individualisme, en montrant les exigences de « l'idée sociale », en précisant les cas, les conditions, les limites où l'action de l'État est appelée à s'exercer, pour favoriser l'accroissement du nombre des personnes morales en pleine possession de tous leurs moyens d'action et de tous leurs droits.

L'individualisme ainsi compris échappe à la fois aux objections dirigées contre la théorie purement négative de l'État, et à celles qui visent la théorie opposée. L'État ne se désintéresse ni de la destinée morale, ni de la condition matérielle de ses membres, mais quand il travaille à améliorer l'une et à élever l'autre, il subordonne constamment son action au droit des individus. Ainsi, parmi les appels adressés à l'État, le nouvel individualisme rejette tous ceux qui partent d'une confiance mystique dans la personne « État », tous ceux qui tendent, plus ou moins directement, à restaurer l'antique conception d'un État maître de tous les citoyens, et possédant, parce qu'il est l'État, des droits sur eux. Ces appels sont à rejeter, car ils sacrifient la dignité de la personne humaine, ravalée du rang de fin en soi à celui de moyen, subordonné à une fin.

Toutes les autres raisons alléguées couramment par les économistes pour repousser l'intervention de l'État sont médiocres, parce que, ainsi que nous l'avons vu, elles reposent sur un postulat suspect : l'idée que la civilisation, conçue comme ils la conçoivent eux-mêmes, la civilisation caractérisée avant tout par ce qu'on appelle le développement de la richesse générale, est la fin suprême, sinon unique, de la vie des sociétés. Un philosophe allemand a pu, sans donner dans les exagérations où tombent les ennemis même de toute civilisation, se demander si le monde ne connaîtrait pas de nouveau, quelque jour, un état de culture où, comme dans l'antiquité classique, une certaine mesure dans la jouissance redeviendrait la règle et l'idéal? Il suffit que pareille hypothèse puisse être posée — et elle n'a rien d'irrationnel — pour que le postulat des économistes perdant une grande partie de sa valeur, l'argumentation fondée sur ce postulat perde aussi la sienne. Tel n'est pas, ni ne saurait être, le cas de l'argumentation fondée sur l'individualisme bien compris.

Il fournit, d'autre part, les seuls bons arguments qu'il soit

possible d'invoquer en faveur d'une action modérée de l'État. Une fois écartés, en effet, ceux qui reposent sur la notion d'un prétendû *droit de l'État*, lequel n'existe pas et ne saurait exister sans primer et supprimer le droit de l'individu, il ne reste qu'à mettre l'État en demeure de procurer à tous ses membres le moyen de devenir des personnes morales, et celui de développer aussi complètement que possible leur personnalité, une fois qu'ils l'ont conquise. Or cette obligation, l'individualisme, sous sa forme la plus haute, l'impose à l'État.

Enfin, l'individualisme, tel que nous le concevons, est seul capable de fournir une base rationnelle à la philosophie du droit ainsi qu'à la liberté politique, et à la souveraineté du peuple. Or, malgré les critiques dirigées contre l'idée abstraite du droit, contre la souveraineté du peuple, contre la liberté politique, les deux premières demeurent les bases mêmes, la troisième, la fin supérieure d'une société progressive, la seule sorte de société, on ne saurait trop le répéter, dont nous nous occupions ici.

La théorie qui fonde le droit sur la dignité de la personne ne peut être remplacée que par celle qui transfère tout droit à la société, ou encore par la notion d'un droit historique. Mais qu'est-ce que ces droits purement historiques, dont on parle de nouveau avec tant de faveur, sous prétexte qu'à la différence des droits dits naturels ou rationnels, ils sont définis en des chartes dûment libellées et datées, sinon des droits particuliers, analogues à ceux que l'ancien régime a connus et sanctionnés, et qui n'étaient, nous l'avons vu, que des *privilèges légalisés*? Veut-on y revenir? Est-ce là un but digne de l'effort des sociétés progressives? Il faut poser nettement la question, et mettre les esprits en face de la solution qu'elle recevrait, si par l'abandon de la philosophie du droit, telle que l'individualisme la suppose, le monde moderne revenait à une conception aussi justement discréditée au XVIIIe siècle. —

Qu'est-ce, d'autre part, qu'un droit individuel qui serait un don pur et simple de l'État, par conséquent un don précaire et même perpétuellement révocable? Qu'est-ce que la notion d'un État existant à part des individus, sinon autant de pièces d'un système d'idées qu'il suffit de formuler dans son ensemble pour le voir se dissoudre au souffle de la critique?

Quant au danger qu'offre — puisque aussi bien c'est là un des griefs le plus communément articulés contre la philosophie individualiste du droit — la reconnaissance de droits rationnels ou naturels, non encore inscrits dans les Codes, mais destinés à y prendre place, il n'existe que dans les sociétés où l'accession à ces droits est refusée, contre toute justice, aux citoyens. En ce cas, les inconvénients de la revendication à laquelle ils se livrent sont imputables en grande partie, du moins, à l'égoïsme ou à la pusillanimité des pouvoirs qui refusent de sanctionner leurs droits. Cette revendication ne devient blâmable au surplus, que si elle s'accompagne de violence. Mais ici, nous n'avons à connaître que de la théorie pure. Aussi longtemps que la revendication du droit naturel ou rationnel se produit sous cette forme, elle honore la société politique qui s'y obstine.

On a également objecté que la cohésion nécessaire au bon ordre est menacée partout où l'individu peut, ou croit pouvoir se retrancher derrière un droit qui lui est propre; partout où il fait, ou croit pouvoir faire, à son profit personnel, une réserve devant les volontés, même justes, de la communauté. Il est aisé de répondre que si « l'idée sociale », élément intégrant de l'individualisme tel que nous le concevons, est suffisamment développée, cette menace ne risque pas de se réaliser.

La souveraineté du peuple, en dépit des critiques dont elle a été l'objet de la part de l'école libérale, est la seule origine du pouvoir rationnellement admissible dans une société progressive. L'application du principe peut offrir des difficultés : une

fois posé, il demeure dans l'imagination et dans la conscience des hommes, comme la solution théoriquement nécessaire. Quant à la liberté politique, quelque attachante que puisse paraître la peinture d'un monde où, sans qu'elle existe, le bonheur et l'harmonie règnent entre les hommes, on ne fera pas qu'elle ne soit, elle aussi, par la dignité qu'elle confère comme par les avantages positifs qu'elle assure à ceux qui en jouissent, le but naturel et normal des sociétés progressives. L'opposition que nous avons vue s'établir entre la souveraineté du peuple et la liberté politique ne tient pas à des raisons essentielles, et n'est pas irréductible. Sans doute, la sûreté contre l'arbitraire peut exister là où le peuple n'est souverain ni en fait, ni en droit; et il arrive que là où il l'est, la sûreté contre l'arbitraire n'existe pas. Mais ce sont là contingences dont rien n'empêche de supposer la modification prochaine, et la disparition définitive. Que des passions momentanément surexcitées viennent à se calmer; qu'une meilleure éducation civique soit fondée et largement distribuée : l'opposition apparente se résoudra d'elle-même. Une société progressive ne se croira vraiment libre, que si elle l'est des deux manières. Les lois qui garantissent la sécurité de chacun dépendent-elles d'un pouvoir qui ne réside pas dans la volonté de tous? Ce pouvoir est le maître de les altérer, de les suspendre, de les supprimer, et les citoyens n'ont d'autre garantie contre son caprice que son intérêt même, sur l'appréciation duquel le pouvoir se trompe si souvent. Rousseau a certainement trop oublié le tribunal dont Locke et Montesquieu se sont préoccupés[1]. Mais Montesquieu, à son tour, a trop aisément admis que la quiétude, sans le partage de la responsabilité, constitue le suprême bien de la vie civile. Une société progressive voudra être doublement libre, ou plutôt ne se

1. Voir dans *Rousseau juge par les Génevois*, la conférence déjà citée de HORNUNG

croira libre que si elle jouit tout ensemble de la sécurité individuelle et de la souveraineté collective.

En montrant qu'une société progressive ne saurait renoncer ni à la souveraineté, ni à la liberté politique, ni à l'idée du Droit, et ne saurait, par conséquent, se passer du principe individualiste, on ne prétend pas que cette norme ait toujours été respectée, mais seulement qu'elle doit l'être.

Dès lors, les objections tirées de l'histoire cessent de valoir. Si la critique a établi sans peine que le contrat social n'a pas été la loi des premières sociétés, elle n'a pas démontré, elle ne peut pas démontrer, qu'une fois conçu par l'esprit comme le type idéal des relations civiles, le contrat social puisse tomber en oubli.

Admettons, pour un moment, qu'au lieu d'être le fruit d'un long et persévérant travail de la conscience humaine parvenue à la pleine possession d'elle-même, l'individualisme du XVIIIe siècle, et avant lui, sans doute, le rationalisme du XVIIe, l'intellectualisme du XVIe ne soient, comme on l'a écrit, « qu'une déviation mystique[1] ». Peu importe que l'individualisme ait son origine dans une « déviation » : il s'est produit, il s'est proposé à la raison, à la conscience. Cela suffit pour qu'à partir de ce moment, la conscience, la raison ne puissent plus se reposer dans une doctrine inférieure. Le passé de l'espèce demeure livré aux investigations de la science, trop souvent, il est vrai, faussées par les caprices de l'imagination. Libre au sociologue de combiner le roman de nos origines, pourvu qu'il n'ait pas la prétention de nous lier à l'imitation indéfinie des procédés qu'il suppose avoir régné durant ces périodes embryonnaires. Il est très utile, d'autre part, que l'économiste, le statisticien, le démographe poursuive son enquête sur des

1. Espinas *Les Sociétés animales*, Introduction.

faits précis et positifs. La philosophie politique peut et doit en faire son profit, quand il s'agit de déterminer les *moyens* propres à l'accomplissement des *fins* qu'elle a d'abord posées. Mais, de ce que la philosophie politique utilise ainsi le concours de la sociologie, et des diverses sciences de détail qui s'y rattachent par un lien plus ou moins serré, il ne suit pas que ces sciences ou la sociologie soient en possession d'éliminer les théories juridiques et contractuelles.

Qu'il nous soit permis d'insister sur ce point. Les adversaires de l'individualisme voudraient que l'on fît table rase du mouvement des idées sociales et politiques entre Aristote et Comte, ou, tout au moins, entre Aristote et Montesquieu. Nous refusons de souscrire à cette étrange prétention. Mais vous-même, diront-ils, quand vous essayez de relever l'individualisme du discrédit où tant d'écoles l'ont plongé, au cours de ce siècle, ne paraissez-vous pas tenir pour non avenu le mouvement d'idées qui s'est produit entre Rousseau et Kant d'un côté, M. Renouvier de l'autre? La distinction qui vient d'être établie, et dont on retrouvera plus loin les conséquences, répond à cette objection : Non, nous ne tenons pas ce mouvement d'idées pour non avenu. Mais nous lui faisons sa part, au lieu d'accorder qu'il soit seul à compter.

Enfin, l'histoire de l'idée d'État éclaircit un malentendu de la nature la plus grave : celui qui s'est produit autour de ces mots *individualisme*, *socialisme*, considérés comme antithétiques. Tant s'en faut qu'ils aient désigné des façons immuables, ou relativement constantes à elles-mêmes, de concevoir les relations du citoyen et de la cité. On a vu combien, du XVIIIe siècle à nos jours, l'individualisme s'est altéré. On a vu, de même, et je me sens obligé d'y insister ici, quelles modifications profondes le socialisme a subies.

Tandis que ses théoriciens, dans l'antiquité, qui est sa vraie

patrie, en avaient fait une doctrine sévère et rude, toute de sacrifices et de retranchements, et *traitaient le citoyen comme la chose de la cité*; les modernes, de plus en plus ouvertement, en ont fait une doctrine tendue vers l'égalisation de la jouissance; si bien que chez ses représentants les plus récents, *la cité est devenue la chose du citoyen*. J'ai essayé de marquer les étapes de cette transformation, qui aboutit à faire de ce qu'on nomme très improprement le socialisme contemporain, un individualisme à toute outrance, mais un individualisme à peu près exclusivement préoccupé d'assurer l'égalité dans la répartition des fruits du travail, et dont la conséquence dernière, s'il parvenait jamais à l'application sous la forme qu'on nous décrit aujourd'hui, serait de dissoudre et d'anéantir la cité. Autant, en effet, l'égalité des moyens de jouissance est l'objet des soins et du scrupule des collectivistes, autant ils livrent au hasard et à l'abandon, pour ne pas dire qu'ils les compromettent sans retour, ces grands intérêts collectifs, la science, la littérature, l'art, la philosophie, qui sont le lien des sensibilités et des intelligences, le véritable ciment de la *cité* humaine.

Dans le cas des socialistes, comme dans le cas des individualistes, c'est la perversion d'un principe juste qui conduit à d'insoutenables conséquences.

Les individualistes avaient primitivement raison, en prenant contre le gouvernement paternel et le pouvoir absolu le plus de sûretés possibles, au profit de l'initiative et de la liberté individuelle. Ils ont eu tort, plus tard, quand ils en sont venus à traiter l'État en ennemi, sans réfléchir qu'il n'est, dans une société progressive, que la somme des individus, et qu'il n'y a pas de raison pour que la somme des individus ne soit pas capable, si on l'éclaire, de procurer le bien de tous par le bien de chacun. Les socialistes ont eu raison quand ils ont revendiqué pour tous les membres de la cité *le droit de vivre*, et signalé le vice d'une économie politique théoriquement indiffé-

rente aux souffrances et aux privations des multitudes. Ils ont eu tort plus tard, quand ils en sont venus à ne voir, pour ainsi dire, dans la société humaine, que la répartition de la richesse, et quand ils ont supposé, en vertu d'un postulat aussi contestable que celui des économistes, que la richesse demeurerait égale à elle-même, sinon indéfiniment croissante, les conditions du travail étant entièrement transformées.

Est-ce s'abuser que de voir dans l'individualisme fidèle à l'inspiration du XVIIIe siècle, mais à cette inspiration amendée, corrigée par l'expérience et le progrès de la raison, à la fois la négation et la synthèse du socialisme et de l'individualisme vulgaire ?

La négation, puisque la haute doctrine à laquelle nous nous référons, tout ensemble repousse la contrainte dont le socialisme fait un si menaçant étalage, et condamne la thèse manifestement fausse de l'individualisme vulgaire sur la non intervention de l'État. La synthèse, puisque cette même doctrine qui tient pour indispensables, comme le font les économistes eux-mêmes, la liberté, la responsabilité, l'initiative, proclame avec les socialistes, mais sans leur emprunter les moyens qu'ils préconisent, le droit égal de tous les membres de la cité à vivre, et à devenir des personnes.

II

L'histoire de l'idée d'État, qui nous a montré comment la question s'est successivement posée depuis un siècle et comment elle se pose encore à présent, nous fournit-elle, en outre, les éléments d'une solution? Nous le croyons, pour notre part. Il suffit, si l'on veut s'en convaincre, de porter son attention sur un certain nombre de points, qui nous semblent s'être dégagés chemin faisant.

Tout se tient. Il est impossible de traiter séparément, fragmentairement, les questions politiques et sociales, à moins que l'on ne se borne à enregistrer des faits, à aligner des chiffres, tâches qui ont leur utilité, mais une utilité subordonnée. Il est, de même, impossible de résoudre l'ensemble des questions de philosophie sociale et politique, sans se prononcer pour ou contre les grandes hypothèses qui dominent la science et la conscience humaine. Posez un système de philosophie générale, adoptez une certaine conception des choses : les problèmes politiques et sociaux reçoivent aussitôt une solution conforme aux données de ce système. Écartez le système, voilà ces problèmes de nouveau ouverts, et les esprits livrés à toutes les incertitudes, à toutes les contradictions. Jamais les systèmes n'ont été plus nombreux qu'au début de ce siècle. Jamais la foi aux systèmes n'a été plus chancelante que dans ces trente ou quarante dernières années. Ainsi s'est produit l'état de crise, dont un ou deux chapitres de ce livre présentent une esquisse. Le temps présent est en mal d'une philosophie de l'État, comme il est en mal d'un système d'éducation, d'une croyance, d'une doctrine de la vie; et il ne résoudra chacun de ces problèmes *que solidairement avec les autres.*

Au reste, c'est une erreur de penser qu'il suffise d'écarter les systèmes, pour se dispenser de prendre parti sur la nature des choses et l'explication qu'elle comporte. Quand l'esprit ne se prononce pas d'une façon explicite et formelle, il se prononce implicitement. Le penseur positif, sitôt qu'il renonce à la notation pure et simple des faits, sitôt qu'il y joint une interprétation, sitôt qu'il en tire des conséquences favorables ou contraires à telle économie sociale ou à telle politique donnée, fait, sans le vouloir, de la métaphysique; se réfère, sans le savoir, à une doctrine. Et de même, le philosophe qui ne veut pas choisir entre les grandes hypothèses et y subordonner nette-

ment ses vues particulières, est obligé, nous l'avons montré au passage, de remplacer ce choix initial et global par un certain nombre de choix ultérieurs et particuliers.

Il faut choisir, et il faut oser choisir. A cet égard, on remarque un changement dans les dispositions du temps présent. Sous l'influence de causes qu'il n'est pas de mon sujet d'indiquer, sous l'influence aussi de certains hommes[1], on reprend goût aux idées générales. On reconnaît la nécessité de relier les vues éparses; on se met en quête d'une doctrine qui satisfasse, à la fois, les exigences éternelles et les besoins actuels de la pensée. Mais comment faire, même quand on est résolu à choisir, pour choisir bien?

En réalité, le nombre des hypothèses entre lesquelles l'esprit a le choix n'est pas aussi considérable qu'il peut sembler d'après la multitude, la variété, la contrariété même des écoles et des formules.

M. Renouvier a établi, avec une puissance de logique qui nous a paru convaincante, que toutes les doctrines opposées à l'individualisme se ramènent à l'hypothèse réaliste, et à une philosophie de la nécessité, inséparable de cette hypothèse. Quand on nous montre l'homme façonné par la société, et lui devant tout; l'humanité devenant pour chacun de ses membres l'objet d'un culte; quand on nous expose la théorie de l'organisme social, c'est-à-dire quand on nous présente chaque société comme un vivant, qui se développe et se meut conformément à des lois sur lesquelles nous ne pouvons rien; quand on croit au progrès en soi, au progrès indépendant de l'effort conscient et réfléchi, que fait-on, sinon évoquer à nouveau l'hypothèse réaliste, condamnée naguère par la philoso-

1. Il suffit de rappeler ici, outre les écrits de M. Brunetière, ceux de MM. Lavisse, et de Vogüé.

phie critique, mais à laquelle les circonstances relevées au cours de ce travail ont rendu sa vitalité?

L'hypothèse réaliste entraîne une philosophie nécessitaire. Il ne faudrait pas que la prétendue liberté maintenue à l'homme dans certains systèmes, ou l'indétermination laissée par d'autres au monde, à la nature, à la force, fissent illusion. Une liberté sans caractère moral n'est pas une vraie liberté. L'indétermination pure n'est qu'une forme de la nécessité.

En face de l'hypothèse réaliste et nécessitaire, il y a place pour une hypothèse idéaliste, qui comporte la liberté, *et il n'y a place que pour celle-là.*

L'individualisme s'y rattache étroitement. Double démonstration déjà opérée par tout ce qui précède, et qui, si l'on y revenait, allongerait inutilement ces pages. Loin donc d'être rendus difficiles par le nombre des explications en présence, la décision à intervenir, le choix à faire n'ont lieu qu'entre deux hypothèses dont l'une implique l'individualisme, tandis que l'autre l'exclut.

Tel est le point extrême auquel l'histoire des idées nous conduit.

III

L'histoire des idées ne saurait nous mener plus loin, car le choix à faire veut être un choix libre.

Aucune des deux thèses fondamentales, liberté, nécessité, ne se démontre ni ne se prouve. Suivant la forte parole de Lequier, « nous avons à choisir entre l'une et l'autre, avec l'une ou avec l'autre ». Mais la libre affirmation de la liberté fournit seule une explication de l'erreur, un critérium du vrai et du faux; seule, par conséquent, permet la connaissance

vraie, la science. Lequier et Renouvier ont fait valoir, avec une force singulière, l'exigence logique. Elle suffit à justifier la libre affirmation de la liberté. Pourquoi, au surplus, s'interdire d'alléguer les raisons à l'appui que fournissent la morale, le droit, la politique? Ces raisons, je les ai relevées à maintes reprises; je ne les reproduis pas ici, mais j'en évoque le souvenir. Elles sont à leur place, puisque aussi bien, il ne s'agit pas de choisir entre deux hypothèses intéressant seulement la spéculation abstraite, mais, à cause du lien par lequel la politique, le droit, la morale s'y rattachent, entre deux hypothèses commandant la vie tout entière. Si l'une des deux, d'ailleurs préférable au point de vue de la logique pure, fonde, en outre, la dignité de la personne et le droit, la souveraineté du peuple et la liberté politique, ne se recommande-t-elle pas, par les meilleures et les plus solides considérations, à notre choix?

Aller plus loin dans la défense de notre choix est à la fois inutile et impossible, sous peine d'entrer en contradiction avec le principe qu'il consacre. Tout ce qu'il y a lieu d'établir, en effet, c'est que ce choix ne se heurte pas à des obstacles insurmontables. Cela dit, il n'est et ne peut être que l'acte de liberté par lequel chaque conscience s'ouvre à elle-même, avec l'ordre de la connaissance, celui de la moralité, du droit, et les perspectives d'une vie civile idéale.

IV

La philosophie de la liberté étant choisie, on en revient, quant à la détermination des *fins*, aux vues du XVIIIe siècle. De nouveau, passe au premier plan la forme rationnelle des relations civiles et politiques, le souci d'accorder la liberté avec la justice.

De ces deux notions, la première est, sans conteste, plus claire que la seconde. Après avoir montré, comme nous l'avons fait plus haut, que la liberté digne d'une société progressive enveloppe à la fois la souveraineté du peuple et la sécurité contre l'arbitraire, il nous faut essayer de dire en quoi consiste la justice.

Avouons-le : on doit se résigner a ne pas apporter ici des précisions qui risqueraient d'être décevantes. La conscience humaine est visiblement en quête d'une conception meilleure de la justice. Mais rien ne prouve que parmi les élargissements qu'il nous paraît équitable aujourd'hui de pratiquer dans la conception traditionnelle, les uns ne soient pas suggérés par quelque entraînement passager, sur lequel une réflexion plus attentive fera revenir, et que les autres ne soient pas encore bien étroits, au prix de ce qu'ils deviendront un jour. Réserver l'avenir, donner le peu que l'on entrevoit plutôt comme une indication que comme une formule décisive, se tenir en garde contre les élans irréfléchis et contre les pièges de l'égoïsme : c'est là le devoir même de quiconque soumet l'idée de justice à la revision et à la critique.

Il est évident, tout d'abord, qu'il ne suffit pas de superposer la charité à la justice : cela, les éclectiques, les économistes, les libéraux eux-mêmes l'ont fait. Ils n'ont pas dit : là où commence le domaine de la charité, abstenez-vous de mettre le pied, si vous voulez être juste. Tout au contraire, ils ont insisté sur l'obligation qui s'impose à l'homme juste de se montrer, par surcroît, charitable. Mais, si la charité demeure ainsi extérieure et comme étrangère à la justice, deux conséquences se produisent, également dangereuses. La première, c'est que la charité paraît être moralement supérieure à la justice. Comme elle n'est pas imposée, comme elle est libre et surérogatoire, il s'ajoute à la charité l'idée d'un mérite plus grand. Or, si la jus-

tice doit être, avec la liberté, l'idéal même des sociétés, on ne saurait admettre qu'il y ait rien au-dessus d'elle, rien qui paraisse plus beau, plus noble, plus excellent. En elle, doit résider toute excellence, toute noblesse, toute beauté. La seconde conséquence est que nombre d'hommes, trouvant déjà fort difficile de pratiquer la justice ou ce qu'ils appellent de ce nom, se dispenseront d'être charitables. Que de vies dans lesquelles la charité ne joue aucun rôle, que de cœurs où elle n'a jamais pénétré ! Or, il convient, il faut que la justice, même élargie, soit strictement obligatoire, sans quoi elle n'est pas la justice.

Renonçant à superposer la charité à la justice, irons-nous les identifier entre elles, verser, pour ainsi dire, la charité tout entière dans la justice, et communiquer ainsi le caractère obligatoire aux élans les plus généreux de l'âme humaine? Cette solution semble plus acceptable que l'autre : vous vous plaignez que la justice soit trop étroite, ajoutez-y toute la charité, elle sera suffisamment élargie. Oui, mais elle aura perdu le plus frappant de ses caractères. Elle aura cessé d'être exactement définie, enfermée en des bornes que rien n'empêche d'être larges, mais qui veulent être fixes. Dire : la vraie justice, c'est la charité, c'est nier la justice; c'est revenir par une voie détournée au point où aboutissent les adversaires de l'individualisme, les auteurs de la réaction dont ce livre retrace l'histoire.

Reste donc que l'on introduise dans la justice, au lieu de la charité tout entière, quelques éléments, quelques portions de la charité. Mais quels sont les portions, les éléments de la charité qu'il y a lieu d'introduire dans la justice, quels sont ceux qu'il y a lieu d'en tenir exclus? Comment s'y prendre pour dire : ceci doit devenir exigible, cela peut demeurer non exigible?

On sent bien que s'il existe un moyen d'opérer le départ (et nous croyons qu'il en existe un), il ne peut qu'être mobile et variable avec le temps, avec le progrès des lumières et la disposition incessamment améliorée des volontés. L'avenir ne le concevra pas tout à fait tel que nous le concevons aujourd'hui. C'est pourquoi il faut, ainsi que nous le disions tout à l'heure, parler de ces choses avec retenue et modestie, sans se flatter d'en dire le dernier mot. Constater ce fait si malaisément contestable, ce n'est pas, au surplus, traiter en sceptique notre idée de la justice, ni s'effrayer ou s'amuser de la voir « bornée par une rivière ». C'est simplement reconnaître qu'il existe, autour du domaine dès longtemps enclos et circonscrit de la justice traditionnelle, des terres libres sur lesquelles la conscience humaine fait d'incessantes conquêtes. La pure essence de la justice ne subit de ce fait aucune altération. Tout ce qui avait été regardé comme exigible continue de l'être, et ce qui le devient tout à coup, l'était bien avant que nous nous en fussions aperçus. Les modifications de l'idée de justice à travers les âges ne fournissent pas à l'argumentation des sceptiques ce qu'ils en attendent; la pierre de scandale qui offensait Pascal est levée.

Mais, pour en revenir à la question précise que nous posions tout à l'heure, où est le critérium à l'aide duquel la conscience, à un moment donné de l'histoire, détermine le point auquel doit se placer la limite du juste?

Peut-on dire qu'il se forme, à toute époque, une sorte d'opinion générale et commune à ce sujet? De nombreuses difficultés se présentent. D'abord, le nombre des points sur lesquels une opinion commune peut surgir est très limité. Combien en trouverions-nous aujourd'hui, si nous en trouvions? Quelle est la réforme morale ou sociale qui ne compte des adversaires, surtout dans la masse, paresseuse et coutumière? Puis, combien

de temps faut-il pour qu'une opinion soit considérée comme effectivement commune? Comment discerner les périodes : celle où l'opinion n'en est qu'à se former, celle où elle commence à se répandre, celle où elle est assez répandue pour être, à bon droit, considérée comme commune? En outre, n'est-il pas raisonnable de soutenir que l'élite des consciences a ici, sur la masse, une supériorité évidente, et qui doit, qui devrait être consacrée? Mais c'est sortir du premier système pour en aborder un second.

Je suppose l'élite des consciences en possession du droit de désigner à la masse celles d'entre les actions réputées jusqu'alors charitables, qui doivent désormais être tenues pour justes. L'élite des consciences : quelle expression vague et élastique. Passons, toutefois, sur cette difficulté, qui, après tout, n'est que préjudicielle. Qu'arrivera-t-il si, dans l'élite, l'accord n'existe pas? Or on peut avancer, sans hésitation, que, de nos jours, il est loin d'exister. La crise dont nous avons signalé les effets en est une preuve éclatante. Qui donc départagera les désaccords? Qui jugera les juges? Au surplus, établir des juges, n'est-ce pas substituer au suffrage universel, éliminé tout à l'heure, je ne sais quel suffrage restreint et censitaire, plus éclairé, si l'on veut, mais aussi plus sujet aux partis pris, plus volontiers confiné dans une thèse d'école, moins spontané assurément dans ses impressions; et cela, alors qu'il s'agit de choses où la spontanéité apparaît comme une garantie contre les subtilités plus ou moins intéressées de la dialectique?

Ni tous, ni plusieurs : alors, un seul? C'est choisir le parti, en apparence au moins, le plus hasardeux. Alors qu'il s'agit de ne pas se tromper, de bien voir, et de tout voir, on s'en remettrait aux lumières d'un seul? Et de qui? Et ne rentrera-t-on pas, par cette voie, dans l'ordre d'idées dont nous avons

cherché à nous affranchir? Le directeur de conscience auquel nous irions demander ce qui, désormais, doit être considéré comme juste, ne serait-il pas investi, par notre démarche même, d'une autorité aussi réelle, aussi absolue, aussi choquante, que le pape des Saint-Simoniens et des positivistes? Cette autorité, quoique non imposée théoriquement, s'imposerait dans la pratique. Si le sage, mis en possession de tracer la carte et les frontières de la justice, s'acquitte en effet de son œuvre, quiconque ne suit pas ses indications, est injuste, donc coupable. Il manque à cette obligation première de l'individu, qui est de rendre la société possible.

Si ce n'est ni tous, ni quelques-uns, ni un seul, qui sera-ce? Chacun pour soi? Est juste, pour moi, tout ce que je sens, pense et déclare être juste? Certes, cette solution me plaît, et je la crois irréprochable, du moins en ce sens que, dès que je me crois obligé, je le suis réellement. Mais, s'il m'appartient à moi seul de fixer les limites du juste, et si je les porte très loin, d'autres, disposés à se contenter de peu, auront-ils le droit de dire à leur tour : non, la justice ne va pas si loin, elle s'arrête là où je m'arrête moi-même? Alors, c'est l'anarchie morale et sociale la plus complète, avec de très grandes chances pour que *le nombre* s'en tienne à une justice étroite et chétive.

Existe-t-il un moyen de déterminer le contenu de l'idée de justice, en dehors de ceux que nous venons d'examiner?

N'oublions pas qu'il ne s'agit point de raffiner sur la casuistique, mais au contraire, de fixer des principes généraux, intelligibles pour tous. Or il n'est pas téméraire de penser qu'entre des consciences éclairées à la lumière d'un enseignement approprié (enseignement dont elles ont été jusqu'ici presque entièrement privées), l'accord s'établirait sur le sens et la portée de l'idée de justice, rapprochée de cette autre idée que

le XVIIIe siècle nous a léguée : l'éminente dignité de la personne humaine.

La justice résidera dans la volonté d'assurer, et dans l'effort pour assurer aux personnes morales la jouissance effective des droits qui leur auront été préalablement reconnus, et qu'il est possible de ramener à deux : *le droit de vivre, avec celui de s'élever par la culture.*

Un citoyen juste sera celui qui voudra (et il devra faire en sorte de passer du vouloir à l'acte), aménager l'institution sociale et politique de manière que ce double droit soit reconnu en principe, assuré en fait à ses concitoyens. Une cité juste sera celle qui, composée de citoyens justes, s'organisera spontanément, allègrement, de manière à réaliser cet idéal, et pour y pourvoir, assignera à l'État une fonction économique et une fonction morale.

C'est là revenir aux vues du XVIIIe siècle, mais y revenir avec une conscience plus nette de la nature et de la portée de ces vues, et, point essentiel au regard de notre temps, après avoir *justifié* l'emploi d'une méthode que le XVIIIe siècle s'est borné à appliquer d'instinct; enfin, après avoir opéré une distinction capitale, que les fondateurs de l'individualisme n'ont pas connue, entre l'application légitime de l'a-priori à la détermination des fins, et l'application nécessaire de l'expérience à la détermination des moyens.

V

L'institution sociale et politique respectueuse de la justice mettra tous les membres de la société en mesure de jouir des deux droits que nous avons spécifiés. Mais par quels moyens? C'est ici qu'interviennent les données positives, dont nous n'avons garde de méconnaître la valeur.

La justice sociale se présente sous deux aspects : l'un négatif,

elle assure aux personnes la libre disposition d'elles-mêmes; l'autre positif : elle aide les personnes dans leur effort pour s'affranchir et s'élever. Elle les aide non pas accidentellement, au hasard des bons vouloirs ou dans la limite des commodités d'un chacun; mais grâce à la coopération constante, régulière et obligatoire de tous. C'est ce second aspect de la justice sociale qui appelle surtout des explications.

On n'attend pas, d'ailleurs, de moi que j'examine en détail les cas où l'ensemble des volontés raisonnables et libres doit s'employer pour que le règne du bien arrive, ni les modes selon lesquels leur intervention doit avoir lieu. Il y faudrait un livre nouveau, tout différent de celui-ci, qui se borne à poser des principes, et à les illustrer seulement par quelques exemples. Je vais donc indiquer rapidement comment l'expérience a ici un rôle à jouer, pour compléter l'œuvre de la raison pure.

La justice veut que tous les membres de la cité puissent vivre : telle est la fin. Le moyen d'assurer à chacun sa subsistance consistera-t-il nécessairement dans la taxe des pauvres, telle que l'Angleterre l'applique, ou dans le droit au travail, tel qu'il a été conçu par l'école démocratique de 1848? Non, *si l'expérience prouve que ces moyens ne sont pas bons.* Ce qui importe, ce qui est d'obligation, c'est que les membres de la société soient assurés de vivre. Il importe beaucoup moins, et il n'est nullement nécessaire qu'ils le soient par tel moyen plutôt que par tel autre. Aux économistes d'y pourvoir, et d'apporter avec la connaissance exacte qu'ils ont des faits, de leurs liaisons et répercussions, une formule qui échappe aux inconvénients de celles qu'ils condamnent.

La justice veut que tous les membres de la cité reçoivent la culture intellectuelle et morale : telle est la fin. Le moyen consistera-t-il nécessairement dans l'institution d'une morale

d'État et d'un enseignement d'État? Non, si des associations libres, ou même des Églises qui ne combattent pas les principes de la société civile, distribuent déjà l'instruction élémentaire, et la culture morale. Rien n'empêche que ces associations et ces Églises accomplissent, en totalité ou en partie, la tâche imposée par la justice sociale. Rien n'oblige l'État à se substituer à ces Églises, à ces associations. Il lui suffira d'intervenir là où elles s'abstiennent, quitte à exercer, partout où elles s'emploient, une surveillance dont la formule peut être délicate à fixer, mais dont le principe est légitime.

Veut-on, enfin, un autre exemple? et puisque les droits de la personne tels que nous les définissons ne peuvent être assurés qu'au prix d'établissements onéreux, faut-il appliquer à la question de l'impôt la distinction que nous en sommes en train de faire? L'impôt progressif sur le revenu, combiné de manière à ne pas entraîner la spoliation, loin de soulever aucune objection au point de vue de la justice pure et abstraite, semblerait plutôt se recommander à ce point de vue. Suit-il de là qu'il faille y recourir? Non, si la science financière démontre que cet impôt est stérile; ou si l'expérience prouve que, dans une société politique donnée, la progression devient entre les mains des partis, une arme de guerre. Car enfin, ce qui importe avant tout, c'est que les services publics fonctionnent, et que l'État ait de quoi les alimenter, non qu'il obtienne l'argent nécessaire par un mode d'impôt plutôt que par un autre. Ici encore, aux techniciens de pourvoir à l'application du principe, que le philosophe a posé.

On comprend, sans peine, à la lumière de ces exemples, comment se concilient les droits de l'empirisme et ceux de la théorie. Le tort de certains théoriciens a été de prétendre se passer de l'expérience pour la détermination des moyens à employer, et de communiquer à un ensemble de moyens, arbitrairement désignés, la majesté, l'inviolabilité d'un prin-

cipe. Le tort des empiristes est de prétendre, parce que leur méthode est la seule bonne pour la détermination des moyens, se passer de la théorie dans la détermination des fins.

Autant l'État est tenu de favoriser l'avènement de ses membres à la personnalité, autant il est tenu de respecter chez eux la personnalité une fois formée. Chaque liberté n'a plus alors d'autre limite que la liberté d'autrui, selon la formule classique, qui reprend toute sa valeur. Ici apparaissent, du même coup, tous ceux des droits de l'individu qui impliquent l'abstention de l'État.

Ces droits veulent être respectés, dans la mesure où ils ne s'opposent pas aux deux grandes fonctions de l'État, la fonction morale, la fonction économique. Par exemple, le droit du citoyen à s'appartenir, ne peut pas aller jusqu'à refuser, pour lui-même ou pour ses enfants, l'initiation à la culture. Par exemple encore, l'ensemble des droits garantis, et justement garantis, par le principe de la liberté du travail, ne peut pas aller jusqu'à empêcher toute intervention de l'État en vue d'éviter l'écrasement du faible par le fort. La liberté d'association qui rend plus fécondes, plus précieuses toutes les autres libertés, ne doit pas, à son tour, aller jusqu'à méconnaître le rôle qui appartient à l'État, dans la protection de l'individu contre la tyrannie de l'association elle-même. Si les associations doivent, comme il est vraisemblable et désirable, se multiplier, l'État aura toujours de plus en plus à intervenir, pour assurer à leurs membres certaines garanties contre les velléités autoritaires des coassociés.

Ainsi se trouve déterminée, non pas pour toute société en général, mais pour les sociétés progressives telles que la nôtre, et au moment précis de l'histoire où nous la considérons, la tâche de l'État conçu selon la raison. Cette tâche, on le voit,

n'impose à l'État que des *devoirs*. Si ces devoirs ont été souvent appelés des *droits*, la faute en est aux nécessités de la polémique.

L'État a dû revendiquer ce qu'on a nommé son droit à enseigner, parce que l'Église et les partis ont prétendu garder pour eux seuls la direction des esprits. De même, s'il n'existait pas contre la fonction économique de l'État une coalition puissante et une résistance passionnée, il n'y aurait pas lieu de parler du droit de l'État à intervenir dans les relations du travail et du capital, mais seulement de ses devoirs envers les individus. Le conflit auquel tant d'esprits se heurtent de nos jours n'aurait pas pris l'acuité que nous lui avons vu prendre. La personne morale, seule, serait considérée comme étant en possession d'un droit, et comme fondée à réclamer le concours des autres personnes avec lesquelles elle forme la société restreinte qu'on appelle une nation, pour obtenir la jouissance effective de ce droit.

VI

La solution dont l'esprit se dégage des pages qui précèdent n'est pas conciliatrice, comme telle autre, précédemment signalée. Elle ne vient pas à bout des difficultés en superposant les systèmes, mais plutôt en se plaçant à un point de vue d'où les principales d'entre ces difficultés s'évanouissent. Ainsi, en ce qui concerne les droits de l'individu, et les prétendus droits de l'État. La formule à laquelle nous aboutissons diffère, à la fois, des diverses formules socialistes, même quand celles-ci se préoccupent de ménager quelque place à la liberté individuelle, et de la formule des économistes qui, acceptant le concours bénévole des particuliers, préconisant les palliatifs, tels que

l'association coopérative, la participation aux bénéfices, les caisses de retraites, etc., s'opposent à toute intervention de la loi et de l'État.

Notre formule diffère des formules socialistes, en ce qu'elle n'institue pas une répartition mécanique de la richesse, comme le collectivisme; en ce qu'elle ne charge pas l'État d'être prévoyant, actif et moral pour le compte de ses membres, comme le socialisme d'État.

Le citoyen, dans l'État tel que nous le concevons, trouve auprès de ses concitoyens un appui qui l'aide à conquérir sa personnalité; mais il n'en est pas moins tenu de la conquérir par son effort propre. On ne fabrique pas un citoyen du dehors, comme un meuble. C'est par le dedans que se façonne et que s'achève une âme. Non seulement, dans l'hypothèse qui vient d'être posée, le citoyen aura part à sa propre formation, ce qui n'est pas nécessaire, et ce qui est à peine possible dans la conception socialiste, mais encore il se fera incessamment sa part dans la vie de l'État. La personne morale, en effet, donne un perpétuel consentement à la société dont elle fait partie. Elle ne la crée pas, au sens physique du mot, mais elle la crée au sens moral. Ainsi, partout où les socialistes placent la nécessité naturelle, nous plaçons la liberté; partout où ils font appel à la contrainte de l'État, nous plaçons une simple action adjuvante. Là même où les moyens paraissent coïncider, la ressemblance demeure toute superficielle.

N'est-ce pas d'ailleurs, en dernière analyse, la surface seule de la vie sociale qui préoccupe le socialiste? N'est-ce pas simplement un bel ordre, une parfaite régularité apparente qu'il veut introduire dans la société, peu préoccupé, comme le prouve son perpétuel appel à la contrainte, à la réglementation mécanique, du fond des choses, du fond des âmes? Tandis que, ce qui nous soucie, ce n'est pas la surface, ce n'est pas l'aspect

sous lequel se présenterait une société exempte des maux qui se rencontrent en si grand nombre dans la société actuelle, mais au contraire le fond des choses, le fond des âmes.

Notre formule diffère également de celle qu'emploient les moralistes ou les économistes, quand ils se préoccupent d'atténuer certains effets de la concurrence, et de venir en aide à ceux d'entre les membres de la société qui se trouvent dans des conditions d'infériorité notoire.

Ces économistes repoussent l'intervention de l'État, ou, quand ils l'acceptent à leur corps défendant, font des efforts extraordinaires pour la réduire autant que possible. Nous, au contraire, nous admettons l'intervention de l'État, nous la proclamons bienfaisante en certains cas définis, obligatoire même. Eux aussi, à leur manière, ces économistes, ces moralistes se contentent d'une vue toute superficielle. Ils trouvent que l'arrangement des choses n'est pas ce qu'il devrait être, et c'est par souci de l'*eurythmie*, qu'ils se résignent à de rares interventions de l'État ; quand ce n'est point, mobile inférieur encore, pour amener l'égoïsme des plus favorisés à payer une prime d'assurance contre le péril résultant de la misère et de la colère des autres. Intérêt bien entendu, satisfaction d'ordre esthétique, à quoi il faut ajouter encore, pour beaucoup d'entre eux, le sentiment religieux et ses impérieuses dictées : telles sont les raisons d'être des concessions que ces économistes et ces moralistes veulent bien accorder.

Les interventions de l'État que nous regardons comme nécessaires ont leur principe dans la seule idée de justice, et dans le sentiment qu'elle excite au cœur de l'homme. Ce n'est pas, à nos yeux, l'ordre extérieur et apparent qui souffre, quand, faute d'une action opportune de l'État, d'énormes déperditions économiques ou de graves iniquités sociales se

produisent. L'ordre de la moralité, ordre invisible, tout intérieur, mais sacré, se trouve blessé.

Si l'on insiste sur ces distinctions, ce n'est pas crainte des mots, et pour échapper à telle qualification jugée périlleuse. Non, c'est pour dissiper une équivoque plus redoutable encore à ceux qui l'entretiennent qu'à ceux qui en pourraient être victimes.

Il nous paraît utile d'établir — pourquoi ne pas exprimer, à la dernière page de ce livre, la pensée qui le remplit tout entier? — que, par delà le socialisme et ses moyens inacceptables, la réglementation à l'infini, la force brutale; par delà les réfutations chétives et vaines que l'individualisme dévoyé y oppose; par delà le socialisme d'État, cette transaction enfantine entre deux principes qui s'excluent, ce retour ingénu à une conception (le despotisme éclairé) qui n'a joué qu'un rôle transitoire, et qui est justement discréditée, il y a place pour une haute doctrine, toute pacifique, toute libérale, toute progressive : l'individualisme, vraiment digne de ce nom. Doctrine non pas nouvelle, certes, puisqu'elle se réclame du XVIIIe siècle et de la Révolution française, mais renouvelée, à quelques égards, complétée à d'autres, et qui, seule, est capable de procurer à tant de bonnes volontés douloureusement incertaines, sincèrement troublées, la lumière et la paix.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos V

INTRODUCTION

L'Idée de l'État sous la Monarchie administrative au XVIIe siècle. . . 4

La Philosophie réformiste du XVIIIe siècle et la Théorie du Despotisme éclairé 10

I. Voltaire. 11
II. L'Encyclopédie et d'Holbach 14
III. Les Physiocrates. 17
IV. Mouvement analogue à l'étranger : Hume, Wolf. 22
V. Persistance de ce mouvement d'idées jusqu'à la Révolution 26
VI. Caractéristiques essentielles. 28

Le mouvement individualiste au XVIIIe siècle. 30

I. L'individualisme religieux et la Révolution d'Amérique 31
II. Montesquieu et la théorie de la liberté politique 32
III. Rousseau et la souveraineté du peuple 37
IV. Condorcet, Kant, Fichte et la philosophie du droit 45
V. Adam Smith et le système de la liberté naturelle. 55
VI. Comment ces éléments divers constituent par leur réunion la thèse individualiste. 59
VII. Les sources de la pensée individualiste :
a. L'influence cartésienne 64
b. L'influence chrétienne. 69
VIII. L'a-priorisme moral et politique : examen des principales objections. 72
IX. Les lacunes de la thèse individualiste au XVIIIe siècle 77

Comment les Individualistes du XVIIIe siècle ont compris les rapports de l'Individu et de l'État 77

L'Individualisme et la Révolution française. 89

Conclusions. 102

LIVRE PREMIER

LA RÉACTION POLITIQUE CONTRE LE PRINCIPE INDIVIDUALISTE

CHAP. I. — **La Réaction en France** 108

I. Les Théocrates 108
II. Haller 121
III. Esprit et méthode de la doctrine contre-révolutionnaire 127

CHAP. II. — **La Réaction en Allemagne et en Angleterre** 134

I. Bentham et l'École démocratique anglaise 135
II. L'École historique anglaise : Burke et la théorie de la Raison politique 142
III. L'École historique allemande : Savigny et la Vie du Droit 148
IV. La théorie de l'État de Hegel 154

CHAP. III. — **Conclusions du Livre premier** 165

LIVRE DEUXIÈME

LA RÉACTION ÉCONOMIQUE ET SOCIALE CONTRE L'INDIVIDUALISME

CHAP. I. — **Saint-Simon et l'École Saint-Simonienne** 172

I. Saint-Simon 172
II. L'École Saint-Simonienne 195

CHAP. II. — **La Religion du Progrès et la Religion de l'Humanité** . . 212

I. Buchez 212
II. Pierre Leroux 221

CHAP. III. — **Le Socialisme autoritaire** 231

I. Louis Blanc et l'organisation du travail 231
II. Les premiers collectivistes français : Pecqueur et Vidal 242
III. Le réveil du communisme : Cabet 248
IV. Le socialisme moderne et le socialisme antique 251

CHAP. IV. — **Les Économistes dissidents** 252

I. Sismondi 253
II. L'économie politique chrétienne et Villeneuve-Bargemont 263
III. Blanqui et Buret 266

CHAP. V. — **Conclusions du Livre deuxième** 271

LIVRE TROISIÈME

LA THÈSE INDIVIDUALISTE AU XIXe SIÈCLE

CHAP. I. — La Transmission de l'individualisme du XVIIIe au XIXe siècle. 282

I. Destutt de Tracy. 282
II. Daunou 286
III. Mme de Staël. 288

CHAP. II. — Doctrinaires et Libéraux. 291

I. Royer-Collard et Guizot. 291
II. Benjamin Constant. 299

CHAP. III. — L'École démocratique. 317

I. Tocqueville 318
II. Lamartine. 327
III. La métaphysique de l'école démocratique. 335

CHAP. IV. — Les Économistes orthodoxes. 339

I. J.-B. Say et Rossi 340
II. Dunoyer. 342
III. Bastiat.. 346
IV. Les postulats de l'école orthodoxe. 356

CHAP. V. — L'École libérale et la déviation de l'individualisme . . . 364

I. Les vues négatives de l'école libérale. 364
II. Prédominance des arguments économiques ; discrédit du droit naturel 368
III. La nouvelle formule de l'individualisme amoindri 372

CHAP. VI. — Le Paradoxe de l'individualisme.. 375

I. Fourier 375
II. Proudhon 395

CHAP. VII. — Conclusions du Livre troisième.. 417

LIVRE QUATRIÈME

L'ÉTAT ET L'INDIVIDU DEVANT LES PHILOSOPHIES SCIENTIFIQUES

CHAP. I. — **Les Thèses politiques et sociales d'Auguste Comte** 427

I. La physique sociale. 429
II. Les applications de la physique sociale à la politique 439
III. Les vues économiques de Comte. 446
IV. Histoire de la pensée de Comte et ses affinités avec ses prédécesseurs. 451

CHAP. II. — **La Sociologie contemporaine**. 459

I. L'histoire naturelle des sociétés 459
II. La science positive de la morale et de la politique. 475
III .Conclusions 482

CHAP. III. — **Le Socialisme scientifique**. 484

I. Socialisme utopique et socialisme scientifique. 484
II. Les thèses essentielles du collectivisme. 487
III. La société de l'avenir. 497
IV. L'individu et l'État dans le socialisme scientifique. 504
V. Origine historique et valeur logique des thèses collectivistes 511

CHAP. IV. — **Conclusions du Livre quatrième**. 520

LIVRE CINQUIÈME

LA CRISE ACTUELLE DES IDÉES SOCIALES ET POLITIQUES

CHAP. I. — **Mélange et confusion des principes**. 529

I. Exemple tiré de l'œuvre de Le Play 529
II. Exemples tirés de l'école historique : Taine et Renan. 534
III. Exemple tiré du positivisme : Littré 541
IV. Exemples tirés de la sociologie contemporaine 546
V. Exemple tiré du socialisme scientifique : B. Malon 550
VI. Exemples tirés de l'individualisme même 555
VII. Conclusions 559

CHAP. II. — **La dissolution de l'individualisme et les progrès du socialisme d'État** 561

I. Comment les libéraux contribuent à la dissolution de l'individualisme. 562
II. Comment les économistes y contribuent 566
III. Comment l'école démocratique y contribue 570
IV. Le socialisme d'État et son précurseur français Dupont White . . . 572
V. Le socialisme d'État simple retour au despotisme éclairé. 578

CHAP. III. — **Le sentiment de la crise actuelle : M. Fouillée — M. Renouvier**. 581

I. L'éclectisme de M. Fouillée 581
II. M. Renouvier et l'exigence logique. 595

CONCLUSIONS

LES RÉSULTATS DE L'ÉTUDE HISTORIQUE — LES TERMES PRÉCIS DU PROBLÈME — ESQUISSE D'UNE SOLUTION

I. Ce que nous apprend l'histoire de l'idée de l'État 625
II. Quels éléments de solution nous fournit cette histoire. 636
III. Qu'il faut faire entre les deux hypothèses, celle de la liberté, celle de la nécessité, un libre choix dont l'histoire a pu éclairer les préliminaires, mais qu'elle ne saurait fixer. 639
IV. Élargissement de l'idée de justice. 640
V. Esquisse des applications sociales et politiques que comporte cette idée de la justice. 646
VI. Caractère de la solution indiquée 650

32528. — Imprimerie LAHURE, 9, rue de Fleurus, à Paris.

University of British Columbia Library

DUE DATE

AUG 2 0 1966	
MAR 8 1976	
MAR 1 7 1976 RECD	

FORM 310

053162

UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY

3 9424 01255 3753